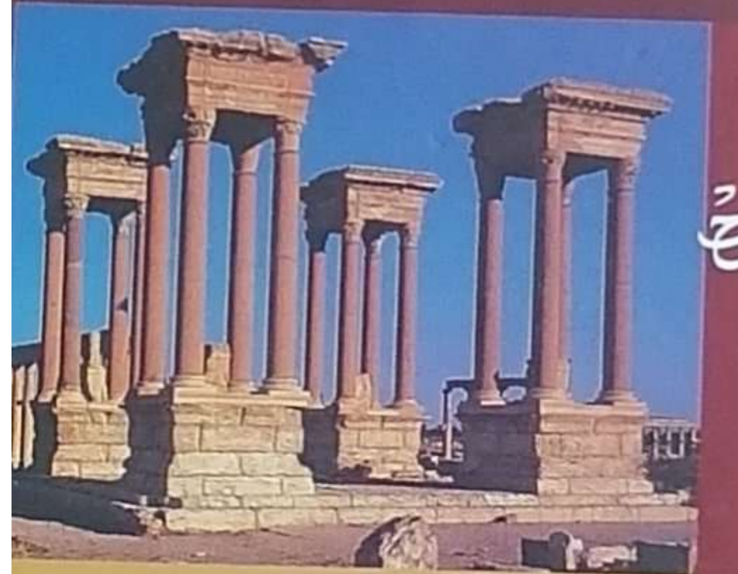
المفصل

في

فلسفة التاريخ

دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية



تأليف

الدكتور هاشم يحيى الملاح

عضو المجمع العلمي

أستاذ التاريخ الإسلامي

كلية الآداب - جامعة الموصل



أسسها محمد علي بيضون
سنة 1971 بيروت - لبنان

المفصَّل

في

فلسفة التّاريخ

دراسة تحليليّة في فلسفة التّاريخ التّأمّلية والنّقديّة

تأليف

الدكتور هاشم يحيى الملّاح

عضو المجمع العلمي

أستاذ التّاريخ الإسلامي

كلية الآداب - جامعة الموصل



Title: **AL-MUFASSAL FI FALSAFAT AL-TARIH (Philosophy of history)**

Author: Dr. Hāšim Yaḥya al-Mallāḥ

Publisher: Dar Al-kotob Al-Ilmiyah

Pages: 504

Year: 2007

Printed in: Lebanon

Edition: 1st

الكتاب: المفصّل في فلسفة التاريخ

المؤلف: الدكتور هاشم يحيى الملاّح

الناشر: دار الكتب العلميـــة ـ بيروت

عدد الصفحات: 504

سنة الطباعة: 2007 م

بلد الطباعة: لبنـــان

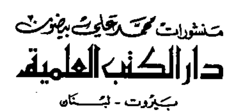
الطبعة: الأولى

منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية بيروت - لبنان

الطبعـة الأولى
٢٠٠٧ م ـ ١٤٢٨ هـ



Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة: رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.

هاتف: ١١ / ٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+ — ص.ب: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+ — رياض الصلح - بيروت ١١٠٧ ٢٢٩٠

http://www.al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

من المعروف أن أول من استخدم مصطلح (فلسفة التاريخ) في كتاباته هو فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م). ولم يكن فولتير يقصد عند استخدامه لهذا المصطلح أن ينشئ فرعا من فروع الدراسات الفلسفية أو التاريخية المستقل بذاته من حيث مباحثه ومقوماته، وإنما أراد أن ينبه المؤرخين على ضرورة استخدام منطق الفلسفة (العقلاني) في دراسة التاريخ من أجل نقد الروايات والأخبار التاريخية وتنقيتها مما دخل فيها من خرافات وأساطير وكل ما لا يتفق مع حكم العقل والواقع[١].

إن هذا، لا يعني أن الأصول التي قامت عليها فلسفة التاريخ لم يكن لها وجود قبل ظهور هذه المصطلح في كتابات فولتير، فالحقيقة أن التفلسف في الفكر الإنساني قديم، ويندر أن نجد مؤرخاً أو مفكراً تخلو مؤلفاته تماماً من التأملات الفلسفية ذات الصلة بغاية التاريخ، أو مسيرته، أو بعض الملاحظات النقدية حول حدث من أحداثه. لذا فقد أشار بعض الباحثين إلى عدد من الأعلام الذين كانت لهم مساهماتهم في فلسفة التاريخ قبل ظهور هذا المصطلح وشيوع استخدامه[٢]. وكان من أبرز هؤلاء الأعلام: أفلاطون، وأرسطو، والقديس أوغسطين، وعبد الرحمن بن خلدون، وميكافيلي، وجان بودان، وجون لوك، وفيكو، ومونتسيكو وغيرهم[٣].

(١) كولنجوود.ر.ج، فكرة التاريخ، ترجمة: محمد بكير خليل، مصر.١٩٦١، ص ٣٠.

(٢) وولش.و.هـ، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٢.

(٣) الحصري، ساطع، دراسات في مقدمة ابن خلدون، القاهرة، ط٣، ١٩٦٧، ص ١٧١-١٧٦، بارنز وهاري المر، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: د.محمد عبد الرحمن برج، مصر ـ ١٩٨٤، ج١، ص١٤٠.

فضلا عما تقدم، فان الأديان، وبخاصة السماوية منها، كاليهودية والمسيحية والإسلام، قد تضمنت عقائد وافكاراً ذات صلة قوية بمباحث فلسفة التاريخ، وكان لها تأثير كبير في أفكار المؤرخين ومناهجهم بحسب عقيدة كل منهم. لذا فإن الباحث قد وجد من الضروري أن يخصص الباب الاول من هذا الكتاب لدراسة الجذور التاريخية لفلسفة التاريخ بأبعادها الفلسفية والدينية ومهما يكن من أمر، فان فلسفة التاريخ بصفتها فرعاً من فروع الدراسات الإنسانية التي تسعى إلى فهم التاريخ ودراسته على وفق مناهج العقل والعلم قد استقرت وأخذت أبعادها الواضحة منذ القرن الثامن عشر. وهي بشكل عام تبحث في الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، فتسعى إلى اكتشاف العوامل الأساسية التي تؤثر في سير الوقائع التاريخية، وتعمل على استنباط القوانين العامة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال[١].

وكان السبب الاساسي لنشأة فلسفة التاريخ كما أوضح روادها الأوائل هو قصور الطريقة التاريخية عن اكتشاف مسار التاريخ وغايته، فجاءت فلسفة التاريخ لتقدم العون والمساعدة للمؤرخين من أجل بلوغ هذا الهدف. لقد أعلن ابن خلدون الذي يعتبر مؤسس فلسفة التاريخ في (مقدمته) أن غرضه من وضع (علم العمران) أي علم الاجتماع، الذي عبر من خلاله عن فلسفته التاريخية هو أن يجعل منه معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما يقولونه[٢]. ثم أضاف إلى ذلك : إن غفلة المؤرخون عن نقد الأخبار التاريخية بالاستناد إلى العقل وقواعد علم العمران قد أدت بهم إلى الوقوع في المغالط والأوهام، لأن " الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور وزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق. وكثيرا ما وقع المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل في المغالط الحكايات

(١) الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، ص ١٧٠-١٧١.
(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: د.علي عبد الواحد وافي، مصر. ١٩٦٥، ط٢، ج١، ص ٤١٣.

والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً وسميناً..."[١].

وقد أضاف فلاسفة التاريخ الآخرون أسباباً أخرى لنشأة فلسفة التاريخ والمساعدات التي يمكن أن تسديها للمؤرخين في عملهم، كان من أبرزها ما يأتي :

١. أوضح فولتير أن هدف فلسفة التاريخ هو اكتشاف الحكمة أو المعنى الذي تتحرك به أحداث التاريخ من أجل تحقيقه لأنه وجد أن ما يكتبه المؤرخون لا يحقق هذا الغرض. وقد عبر عن ذلك بقوله : "بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة آلاف وأربعة آلاف معركة، وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة مما كنت قبلها، حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة "[٢]. لذا فقد دعا إلى تطبيق الفلسفة على التاريخ ومحاولة تتبع العقل البشري من وراء تدفق الحوادث السياسية، وقال : "لا ينبغي أن يكتب التاريخ سوى الفلاسفة، لقد شوهت الأساطير التاريخ عند كل الشعوب"[٣].

٢. لاحظ ديكارت أن التاريخ يشد المؤرخ إلى الماضي شداً حتى يصبح لشدة الفته له غريباً عن الحاضر، كما ينتهي الأمر بالرجل كثير الاسفار إلى أن يصبح غريباً عن وطنه[٤]. لذا كان من الضروري بالنسبة إلى المؤرخ أن ينفتح على الحاضر، وعلى الأفكار الفلسفية المعاصرة، كي يستطيع أن ينظر إلى الماضي بطريقة متوازنة، وأن يستخرج العبر التي تفيد الناس في الحاضر والمستقبل.

٣. إن المؤرخ الذي يعيش تحت وطأة الماضي دون الانفتاح على الحاضر يصاب بحالة شبيهة بالمرض. وقد أطلق نيتشة على هذه الحالة وصف (داء التاريخ)، أي آفة العقل الذي يمنح ولاءه الكامل للماضي فيفقد قدرته على التفكير المستقل والمبدع، لأن الحالة الإبداعية لفكر الإنسان إن أفادت من حصيلة

---

(١) ابن خلدون، مقدمة، ج١، ص ٣٦٢.

(٢) صبحي، د.أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية، بلا ت، ص ١٨١.

(٣) ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة: د.فتح الله محمد المشعشع، بيروت، ١٩٧٢، د٢، ص ٢٧٤.

(٤) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٩.

الماضي، فلا بد أن تنفصل عنه، إذ الحالة التاريخية متعارضة بطبيعتها مع اللحظة الابتكارية، هذه تشد إلى الماضي، إلى الوراء، بينما الأخيرة خطوة إلى المجهول إلى الأمام "[١].

وهكذا فإن فلسفة التاريخ تسعى إلى تعويض هذا القصور لدى المؤرخين، إذ تجعل لوقائع التاريخ المتراكمة المتتالية معنى ومغزى، وهي " إذ تبدأ كما لاحظ كروتشة من مشكلة قائمة في الحاضر، فإنها تقيم الإنسان دائما فيه وتربطه به، ومن ثم لا يغوص في اعماق الماضي السحيق غوصا يجعله غريباً عن حاضره "[٢].

٤. ان فلسفة التاريخ لا تعوض قصور المؤرخين وحدهم، وإنما تسعى إلى معالجة قصور الفلاسفة أيضاً، وذلك لأن الفلاسفة يميلون إلى التجريد الامر الذي يجعلهم يحلقون في عالم المجردات ويفصلهم عن عالم الواقع. ومن ثم فإن فلسفة التاريخ تعمل على شد الفلاسفة إلى عالم الواقع، وحملهم على تأسيس أحكامهم العامة المجردة على وقائع التاريخ[٣].

٥. "وأخيراً، فقد أشير إلى أن فلسفة التاريخ قد نشأت ليس بسبب تلبيتها لاحتياجات المؤرخين فقط، وإنما بسبب تلبيتها لحاجات المجتمع في أوقات الازمات والشدة، وذلك لأن هذه الأوقات، كما لاحظ نيقولا برادئيف، كانت دائما حافزا على التفكير في الماضي، وفي المصير، ومثيرة للاهتمام بتفسير التاريخ وتعليله "[٤].

في ضوء هذه الأفكار والأسباب نشأت فلسفة التاريخ، وظهرت العديد من الأعمال التي تعبر عن منطلقاتها وأهدافها.

لقد كانت فلسفة التاريخ كما ظهرت في كتابات هردر وكانت وهيجل وماركس واشبنجلر وتوينبي ومن سار على منهجهم فلسفة تأملية ميتافيزيقية إلى حد كبير[٥]، وكان هدفها هو " فهم سير التاريخ ككل، وذلك لإثبات أن للتاريخ

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٩-١٣٠.
(٤) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٣٠.
(٥) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٢.

وحدة، ويمثل خطة كلية بالرغم من التفكك والانحرافات الظاهرة، وإذ استطعنا فهم الخطة أمكننا القاء الضوء على تفاصيل سير الوقائع، وكذلك أن نعرف أن التاريخ يتبع طريقة تتفق مع العقل... وقد ادعى هؤلاء ـ الكتاب التأمليون ـ أنهم يستخدمون بصيرتهم في تفهم باطن التاريخ، وأن ـ التاريخ الذي يكتبونه - أكثر عمقا وقيمة من التاريخ الذي يكتبه المؤرخون العاملون "[١].

وقد قامت فلسفة التاريخ التي وصف طبيعتها النص المذكورة آنفاً على مقولتين أساسيتين هما :

١. **الكلية** : ويقصد بها أن فيلسوف التاريخ يرفض أن يكون التاريخ ركاما من الاحداث الثقافية التي لا يربطها نظام ولا هدف. إنه يسعى لفهم التاريخ على أساس انه يمثل وحدة عضوية مترابطة الأجزاء. ومن ثم، فإن نقطة البدء في فلسفة التاريخ هي التكامل بين أجزائه والترابط بين وقائعه، وصولا إلى فهم التاريخ على أساس أنه تاريخ عالمي شامل للإنسانية.

"ففلسفة التاريخ لا تقف عند عصر معين، ولا تكتفي بمجتمع خاص وإنما تضم العالم كله في إطار واحد من الماضي السحيق حتى اللحظة التي يدون فيها الفيلسوف نظريته "[٢]، بل إنها قد لا تقنع بذلك فتمد تصوراتها إلى المستقبل. "وبذلك تكون قد أوجدت الوحدة بين الأشتات، والنظام في العماء، والمعنى فيما يبدو لا معنى له "[٣].

٢. **العلية** : وهي السبب المحرك للأحداث بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ومن ثم، فإن التعليل التاريخي هو محاولة استكشاف علة الأحداث الماضية من خلال التعرف على السبب أو الأسباب التي أدت إلى وقوع تلك الأحداث. ويتقيد المؤرخ عادة في بحثه عن الأسباب بالوقائع الجزئية ويلتزم بحدود الزمان والمكان الذي وقعت فيه تلك الوقائع. فمنهج المؤرخ في تعليل الأحداث منهج تجريبي تاريخي يتقيد بمقولات الزمان والمكان.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٤.

أما في فلسفة التاريخ، فإن التعليل يختلف عما تقدم، وذلك لأن فيلسوف التاريخ يختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية إلى علة واحدة أو علتين على أكثر تقدير يحاول من خلالها وبواسطتها أن يفسر تاريخ العالم. وعلى سبيل المثال فقد لجأ هيجل إلى تفسير تاريخ العالم بعلة واحدة، هي : سعي الروح للتعبير عن حريتها في مسار التاريخ. كما قام ماركس بتفسير التاريخ استناداً إلى علة الصراع بين الطبقات ونظرية فائض القيمة في الاقتصاد. أما اشبنجلر فقد فسر التاريخ تفسيرا عضويا مستنداً إلى تشبيه حياة الحضارات بحياة الكائن العضوي الحي. فإذا انتقلنا إلى ارنولد توينبي، فسنلاحظ أنه فسر التاريخ استناداً إلى فكرة التحدي والاستجابة والانسحاب والعودة.

يظهر مما تقدم أن فلاسفة التاريخ يسعون إلى تفسير تاريخ العالم استنادا إلى علة أساسية واحدة في أغلب الأحيان، لأنهم يعتقدون أن هذه العلة هي المحرك المركزي لأحداث التاريخ. غير أنهم يختلفون فيما بينهم في تحديد هذه العلة بحسب اختلاف الفلسفات التي ينطلقون منها لدراسة التاريخ وتفسيره[١].

إن فلسفة التاريخ على الصورة التي عرضت آنفاً، قد تبدو جذابة لكثير من العقول لأنها قد توحي لهم بأن من اليسير فهم أهداف تاريخ العالم ومساره من خلال استعمال علة مركزية واحدة بدلا من الغرق في تفصيلات الحوادث الجزئية وتناقضاتها وتعقيداتها كما يعرضها المؤرخون.

غير أن معظم المؤرخين المحترفين، والباحثين المشتغلين في الفلسفة يرفضون الانسياق وراء هذا الطرح المبسط الذي يعرضه فلاسفة التاريخ التأمليون وأنصارهم، وهم يقيمون موقفهم على عدد من الحجج والملاحظات العلمية، كان من أبرزها :

١. "أن اختلاف فلاسفة التاريخ التأمليين في تحديد العلة أو العلل التي تحرك احداث التاريخ كما أوضحنا سابقا دليل على أنه ليس هناك قانون أو قوانين لتفسير التاريخ والتنبؤ بأحداث المستقبل. لذا فقد أكد كارل بوبر في معرض نقده لمذهب التاريخية عند الماركسيين عجز هذا المذهب عن التنبؤ التاريخي

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٤-١٢٧.

لأنه يستطع تحقيق أهدافه باكتشاف الايقاعات أو الأنماط، أي القوانين أو الاتجاهات، مما قد تبطن تطور التاريخ "[١].

٢. ان العلل أو الأسباب التي استند إليها فلاسفة التاريخ التأمليون تتسم بقدر كبير من العمومية وعدم الدقة. لذا فإنه ليس بالإمكان استخدامها استخداما علمياً من قبل المؤرخين لتفسير التاريخ. فعلى سبيل المثال لو أخذنا المفاهيم العامة التي قدمها توينبي لتفسير التاريخ فإننا سنجد أنها بحاجة إلى " أن تفصل لكي تصبح قضايا يمكن اختبارها، وهو أمر لم يفعله المؤلف. فمفهوم التحدي والاستجابة يعني ضمناً أن الكائنات في المجتمع تستجيب للحوافز، وهي قضية ابتدائية جداً لعلم النفس، ولكنه لا يفسر لنا الظروف التي حدثت فيها استجابة معينة لحوافز معينة... ولا يمدنا قياس أشبنجلر بأداة مفيدة للتحليل، وذلك لأن المجتمعات، بالرغم من أنها مكونة من أجسام بشرية حية، ليست هي ذاتها اجساماً حية، ولا تعمل عمل الأجسام، فالمعطيات المسجلة والمشاهدة بشأن المجتمعات لا تشير إلى أن التغيرات تحدث في فترات منتظمة أو تتبع الأنماط ذاتها التي تتبعها الحيوانات "[٢].

٣. ان معرفة بعض رواد فلسفة التاريخ بعلم التاريخ وأحداثه كانت ضعيفة، وأبرز مثال على ذلك (كانت)، ومع ذلك فقد كتب فلسفة للتاريخ (النظري) تاركا للمؤرخين تطبيقها على التاريخ الواقعي. لذا كان من الطبيعي أن تواجه فلسفته النقد حتى من اصحاب الفلسفة التأملية للتاريخ. لقد انتقد هردر نظرية (كانت) فاتهمها بأنها "نظرية قبلية، وتمثل للميتافيزيقيا بمعنى الكلمة، وأنها لا قيمة لها "[٣].

أما فلاسفة التاريخ الذين كانت لهم معرفة واسعة بأحداث التاريخ من أمثال هردر، فإن كتاباتهم لم تنج من النقد، فقد لاحظ وولش أن هردر بدأ في كتاباته

---

(١) بوبر، كارل، بؤس التاريخية، ترجمة: سامر عبد الجبار المطلبي، بغداد. ١٩٨٨، ط١، ص ١٧، ص ٢٢-٢٣.

(٢) اتكن، هيو، ج، دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية، ترجمة: د.محمود زايد، بيروت ١٩٦٣، ص ١٢٢-١٢٣.

(٣) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٦٤-١٧٦.

من الوقائع التاريخية، " مثل كتاب آخرين من ذوي الطابع العقلي التأملي. ولكنه استخدم هذه الوقائع كنقطة انطلاق، ولم يستخدمها كوقفة نهائية. وقد توسع في تشبيهاته وفروضه الجزئية بطريقة تصدم العقلاء باعتبارها أشياء غير موثوق بها "(١). ومن الطريف أن نشير إلى أن هردر قد شعر بالصدمة حين انتقد (كانت) كتاباته بالقول : " إن الحذر الشديد مطلوب" فرد هردر على نقده بالقول : " أنه رد فعل عقل ضيق غير خيالي يفتقر إلى الاستبطان الضروري للفهم الفلسفي "(٢).

في ضوء ما تقدم، فقد انتقد كروتشة فلاسفة التاريخ التأمليين لأنهم تجاهلوا وقائع التاريخ الفعلي عند تعليلهم لأحداث التاريخ، ولم يكتفوا بذلك، بل " أقاموا ادعاء مسبقاً اعتبروه علة مختزلين سائر العلل، ولما كانت علة واحدة لا تصلح لتفسير جميع وقائع التاريخ، فإن هؤلاء الفلاسفة يحاولون سد الثغرات بفروض تعسفية من عصور ما قبل التاريخ أو عن تنبؤات مستقبلية لم تحصل "(٣). لقد أوضح كروتشة أننا لا نعرف من التاريخ " إلا ما هو جزئي، وما هو محدود، ونرفض ما لا نستطيع أن نملكه، ولا نملكه لأننا لا نستطيع أن نحدده، واذا كان اعظم القواد، وليكن نابليون، لم يستطع أن يحدد مصير معركة ما في بدايتها، فكيف يمكن أن نحدد مسار التاريخ العالم للانسانية : ماضيها ومستقبلها؟ "(٤).

إن الانتقادات المذكورة آنفاً قد مهدت الطريق أمام بعض اصحاب المنهج التجريبي لتقديم تصورهم عن فلسفة التاريخ كما ينبغي أن تكون وفقا لقواعد منهجهم كي تتخلص من نقاط الضعف التي حملت الكثيرين على رفضها والاعتقاد بعدم جدواها في مجال البحث عن حقائق التاريخ.

ويبدو أن أصحاب المنهج التجريبي يحاولون تأسيس نظرتهم إلى فلسفة التاريخ على ذات الفكرة التي انطلق منها ابن خلدون وفولتير وهي الحاجة الماسة إلى توظيف العقل أو الفكر الفلسفي في دراسة أخبار التاريخ دراسة نقدية من أجل الوصول إلى الحقيقة وتخليص الروايات التاريخية مما علق بها من أساطير وأوهام.

---

(١) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٨١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٢.
(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٧.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٥-١٢٦.

في ضوء ما تقدم، فقد فرقوا بين مفهوم فلسفة التاريخ كما عرضه فولتير ـ وهو أول من استخدم هذا المصطلح ـ ولم يقصد به "أكثر من عرض تحليل نقدي أو علمي للتاريخ"[(١)]، وبين مفهوم هيجل وغيره من فلاسفة التاريخ (التأمليين) الذين نظروا إلى فلسفة التاريخ بصفتها طريقة في التفكير الشمولي " الذي ينتظم الدنيا بما فيها "[(٢)] وتسعى إلى فهم سير التاريخ ككل، وذلك لاثبات أن للتاريخ وحدة، ويمثل خطة كلية بالرغم من التفكك والانحرافات الظاهرة .. تتفق مع العقل "[(٣)].لقد أوضح وولش أن فلسفة التاريخ على وفق المفهوم الذي قدمه فولتير ـ ومن قبله ابن خلدون ـ تتصل بدراسة فلسفة العلم، وهي فرع صحيح كامل للدراسة الفلسفية، ويعترف بذلك حتى أكثر الفلاسفة تطرفاً ومعارضة للميتافيزيقيا. وفي هذه الة على الفلاسفة أن يعترفوا كذلك بإمكان فلسفة التاريخ في إحدى صورتيها[(٤)]، "وهي الصورة النقدية التحليلية للتفكير التاريخي". إن هذا المفهوم لفلسفة التاريخ يعنى بالبحث" النقدي في خصائص التفكير التاريخي. وتحليل بعض الوسائل التي يتبعها المؤرخون، ومقارنتها ببعض الوسائل التي تتبع في مجالات أخرى مثل العلوم الطبيعية بصفة خاصة وبهذا الفهم فإن فلسفة التاريخ تصبح جانباً من فرع من الفلسفة التي تدعى نظرية المعرفة أو الابتسمولوجيا "[(٥)].

أما الصورة الأخرى لفلسفة التاريخ التي قدمها فلاسفة التاريخ التأمليون فقد عدها المؤرخون المحترفون وعامة المشتغلين بالفلسفة ومنهم التجريبيون " بلا قيمة أو أهمية، فهم ينظرون إلى مثل هذه الأعمال، إذا نظروا إليها على الإطلاق، كمحاولات طائشة لفرض نماذج قد سبق تصورها، على المجرى الفعلي للوقائع "[(٦)].

وهنا يجدر بنا أن نتساءل : ألم يكن لهذه الصورة من صور فلسفة التاريخ من

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٣٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠.
(٣) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٢.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٦-١٧.
(٥) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٦١.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٩٨.

فوائد وإيجابيات في تقدم الدراسات التاريخية، ثم ما هو المستقبل الذي ينتظرها ؟... يجيب وولش على هذا التساءل، وهو من أنصار التصور الأول (النقدي- التحليلي للفكر التاريخي) بقوله: أن حكمنا على فلسفة التاريخ التأملية سيكون حكماً مختلفاً، فمن ناحية نحن مضطرون إلى أن نصفها بأنها تعقل خطأ، لأن برنامجها لا يزيد على محاولة لفهم التاريخ من الخارج، إنها محاولة كما أوضح كروتشة منذ زمن بعيد لا يمكن أن تكون مقبولة لدى المؤرخين العاملين، ومن ناحية أخرى فإن أكثر أنصارها المشهورين قد ساهموا بالتأكيد مساهمات مهمة غير مباشرة في تقدم الدراسات التاريخية. أن القول : هل يوجد أي مستقبل لهذا النوع من التفلسف؟ هو سؤال آخر، يبدو أن الإجابة عنه تعتمد على إمكان القيام بوضع تبرير أخلاقي راسخ للطريق الذي اتبعه التاريخ. وهنا نستطيع أن نلاحظ أنه على الرغم من تعرض جميع المحاولات السابقة للقيام بمثل هذا التبرير ـ في الفلسفات التأملية للتاريخ ـ للنقد المرير، (على سبيل المثال كانت وهيجل)، والقول انها مجرد تبريرات، فإن هذا النقد لم يؤد إلى الاستغناء عن فلسفة التاريخ. وإنما أدى إلى تحول في مناهجها وطرائق دراستها كما أوضحنا ذلك في الباب الرابع من الكتاب[(١)].

نخلص مما تقدم، إلى أن الحملة التي شنها خصوم فلسفة التاريخ (التأملية) لم تؤد إلى أفول فلسفة التاريخ وزوالها وإنما أدت إلى التركيز على هذه الصورة الاولى من صورها وهي دراسة الفكر التاريخي دراسة نقدية عقلانية وفقاً لقواعد فلسفة العلوم أو نظرية المعرفة، وذلك لأن الانتقادات التي وجهت لفلسفة التاريخ لم تنصب على استخدام المنطق الفلسفي العقلاني في دراسة التاريخ وفهم دقائقه ـ كما دعا إلى ذلك روادها الأوائل ـ وإنما انصبت على فرض أفكار وتصورات مسبقة على التاريخ، ومحاولة بناء تصور فكري عن تاريخ العالم دون التزام دقيق بوقائع التاريخ وحقائقه.

إن هذا الواقع يفرض على الفلاسفة والمؤرخين أن يعملوا في اتجاهين: اتجاه يسعى إلى كتابة التاريخ عالمي يلتزم بوقائع التاريخ وحقائقه على الرغم من

---

(١) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ٢٠٥-٢٠٦.

الصعوبات الجمة التي تواجه هذا المسعى. وأجدر من يضطلع بعبء هذه المسؤولية هم المؤرخون على أن يستعينوا بكل ما توصلت إليه العلوم الاجتماعية من نتائج.

واتجاه ثانٍ يعمل على استخدام المنطق الفلسفي في نظريات المعرفة لدراسة طبيعة التفكير التاريخي وما يتفرع عنه من مسائل، كالعلاقة بين الحقيقة والروايات التاريخية، والموضوعية عند المؤرخين، ومسألة السببية وتفسير التاريخ وغيرها. وأن أجدر من يقوم بمثل هذه الدراسات هم أهل الفلسفة. فهل سيشهد المستقبل تعزيزاً لصور التعاون والتكامل بين المؤرخين والفلاسفة من أجل تحقيق حلم فلاسفة التاريخ في كتابة تاريخ عالمي شامل لكل أبعاد الإنسان الحضارية ؟

في ضوء هذا التطور لمفهوم فلسفة التاريخ الذي هو في حقيقته خير معبر عن تطور الفكر الإنساني عبر العصور، شرع المؤلف في كتابة أبواب وفصول هذا الكتاب الذي أسماه : (المفصل في فلسفة التاريخ ـ دراسة تحليلية لنظريات فلسفة التاريخ التأملية والنقدية). وقد حاول المؤلف جهده أن يعرض في هذا الكتاب كل ما يتصل بموضوع فلسفة التاريخ من قضايا وإشكاليات بلغة موجزة واضحة، تلتزم جانب الموضوعية والحياد، بأقصى ما تسمح به قدرات الباحث، وهي كما لا يخفى على القارئ الكريم، قدرات محكومة بطبيعته الإنسانية وظروف تكوينه الاجتماعي والثقافي.

لقد تألف الكتاب من أربعة أبواب ضم كل باب منها عددا من الفصول التي تغطي مباحثه الأساسية، فضم الباب الأول : (الجذور التاريخية لفلسفة التاريخ) أربعة فصول، عالج الفصل الأول منها علاقة الإنسان بالزمان والمكان، وما ترتب على ذلك من آثار حضارية شملت مختلف جوانب الحياة. أما الفصل الثاني فقد بحث أصول فلسفة التاريخ في الفكر الديني لدى كل من اليهود والمسيحيين لأن هذا الفكر واصل تأثيره الفاعل في تفكير معظم فلاسفة التاريخ في العالم ونظرياتهم. ومن أجل تحقيق التوازن في مباحث الكتاب فقد خصصنا الفصلين الثالث والرابع لعرض نشأة الفكر التاريخي وتطوره عند المسلمين وظهور فلسفة التاريخ عندهم على يد عبد الرحمن بن خلدون. وقد أولينا لأفكاره ونظرياته عناية خاصة لأنه مؤسس علم التاريخ وفلسفته على مستوى العالم، حسبما ترجح لدينا

فضلا عن أن العديد من المبادئ والنظريات التي عرضها في مقدمة كتابه (العبر) مازالت تتمتع بالقوة والحيوية التي تجعله صالحة للبناء عليها في الوقت الحاضر من أجل صياغة منظور فلسفي اسلامي معاصر لكتابة التاريخ.

أما الباب الثاني من الكتاب والموسوم بـ(فلسفة التاريخ ـ النشأة، الطبيعة، الاهداف)، فقد تضمن فصلين، عالج الفصل الأول منهما فلسفة التاريخ والعوامل المحركة لأحداثه. وقد تطلب ذلك من المؤلف أن يعرض مفهوم فلسفة التاريخ، وطبيعة مكوناتها، وتاريخ ظهورها، ومن هو أجدر المفكرين بحق نسبة تأسيس هذا العلم إليه، أهو فيكو كما كان شائعاً في الغرب أم ابن خلدون كما بات مسلماً به لدى الكثير من الباحثين في الوقت الحاضر.

ومن أجل استكمال مباحث هذا الفصل فقد درسنا فيه موضوع الأسباب وعلاقتها بحركة أحداث التاريخ، فعرضنا مفهوم السببية عند فلاسفة اليونان، وكذلك عند المفكرين المسلمين، ومن ثم بحثنا مفهوم السببية في الفكر الحديث المعاصر، وختمنا ذلك بمناقشة مستفيضة لموضوع السببية في التاريخ، والعلاقة بين الصدفة والسبب في هذا المجال.

إن المباحث المذكورة آنفاً قد جعلت من الضروري مناقشة دور العوامل التي تصنع احداث التاريخ وتوجه مسارها. فكان لابد من وقفة متأنية لمناقشة الآراء والنظريات الموجودة في هذا المجال والموازنة بينها. وهكذا فقد عرضنا (التفسير الجغرافي للتاريخ) و (التفسير العرقي أو العنصري للتاريخ)، وأخيراً (التفسير الفردي أو البطولي، والتفسير الاجتماعي للتاريخ).

وقد تطلب هذا العرض الإشارة إلى أفكار ونظريات أبرز المفكرين والأعلام في هذا المجال، ومناقشتها، من أجل الوصول إلى الرأي الذي ترجح الأدلة صحته.

أما الفصل الثاني : (مسار التاريخ وغايته) فقد عرض أهم الاتجاهات التي تحاول تفسير مسار حركة التاريخ، أهي حركة تتجه إلى الوراء نحو النكوص والتدهور، أم هي حركة تدفع أحداث التاريخ إلى الامام باتجاه التقدم، أم هي حركة دائرية مقفلة تدور بها الأحداث حول نفسها فتبدأ من نقطة لتنتهي إليها في خاتمة المطاف، أم أنها دائرة حلزونية تنفتح كل حلقة على الحلقة التي تليها، فلا

تعود الأحداث إلى النقطة التي بدأت منها أبداً؟ لقد عرض المؤلف بالتفصيل لكل الأقوال في هذا المجال وختم عرضه ببيان أن أحداث التاريخ على درجة من السعة والتنوع والتعقيد بحيث أنه يصعب الحديث عن اتجاه واحد لحركة أحداث التاريخ، وإنما الصحيح أن نحاول فهم حركة التاريخ من خلال اكتشاف مسارات متعددة تتحرك في إطارها احداث التاريخ.

إن دراسة مسار حركة التاريخ تفرض على الباحث بالضرورة دراسة غاية التاريخ، والمعنى الذي تسعى أحداث التاريخ إلى تحقيقه. ولا شك أن القارئ الكريم يدرك أن دراسة هذا الموضوع ذات بعد فلسفي عميق يثير كثيراً من الخلاف بحسب العقائد والفلسفات التي يحملها من يسعى إلى دراسته. ومع ذلك، فإن المؤلف قد عرض مختلف وجهات النظر في هذا المجال، وترك القارئ الكريم المجال للحكم والترجيح.

ان المباحث المذكورة آنفاً قد مهدت السبيل لكتابة الباب الثالث من الكتاب الذي يعرض الأفكار والنظريات التي قدمتها (المدارس الكبرى في فلسفة التاريخ). وهكذا، فقد تألف هذا الباب من سبعة فصول، خصص كل فصل منها لعرض ومناقشة المبادئ والنظريات التي قدمها أحد رواد فلسفة التاريخ البارزين وهم كل من: فيكو، وفولتير، وهردر، وهيجل، وماركس ـ واشبنكلر - وتوينبي. ولا بد أن القارئ الكريم قد لاحظ أننا قد درسنا نظريات وأفكار رائد فلسفة التاريخ الأول ابن خلدون في سياق دراستنا لتطور الفكر التاريخي عند المسلمين في الباب الأول من الكتاب.

لقد حرص المؤلف، وهو يعرض ويناقش أفكار هؤلاء الرواد في مجال فلسفة التاريخ أن ينظر إليها من خلال عقلية تاريخية مستقلة تقرأ الأفكار بروح نقدية، وتلتزم الموضوعية في التحليل والحكم. متجنبة أساليب الادانة والتجريح تجنبها وسائل المدح والتقريض. وذلك لأن الهدف الأساسي الذي يسعى المؤلف إلى بلوغه من تأليف هذا الكتاب هو عرض التطور الذي أصاب الفكر التاريخي على مر العصور في إطار ما اصطلح على تسميته بـ(فلسفة التاريخ). وقد وجد أن هذا الهدف لا يتحقق إلا من خلال العرض التاريخي المقارن بين مختلف النظريات والفلسفات التي ظهرت في هذا المجال.

غير أن ما تقدم، لم يمنع المؤلف من أن يبدي رأيه في كل مسألة أو قضية من القضايا التي طرحها هؤلاء الرواد الأعلام في مجال فلسفة التاريخ، فالعلماء والباحثون ـ كما هو معروف ـ مجتهدون في مجال البحث، رائدهم الأول هو الوصول إلى الحقيقة، فإن أصابوها كان هذا غاية ما يسعون اليه، وان أخطأوها، فحسبهم أنهم قد ارتادوا طريقها .. ومهدوا السبيل امام السالكين لمتابعة الدرب على طريق الحق والحقيقة سواءً أكانوا موافقين لمن سبقهم في مجال البحث والتحقيق أم مخالفين.

لقد وجد كثير من النقاد أن الطابع العام الذي طبع النظريات العامة التي قدمها رواد فلسفة التاريخ هو الطابع التأملي، لذا فقد رأوا أن جدوى هذه النظريات في مجال دراسة التاريخ يظل محدوداً، على الرغم من أنها أغنت الفكر التاريخي وساهمت في توسيع أفاق النظر أمام المؤرخين.

ومن أجل معالجة هذا الخلل فقد ظهرت الفلسفة النقدية للتاريخ التي حاولت الابتعاد عن التنظيرات الفلسفية المجردة وركزت جهدها على دراسة مناهج البحث وطرائقه في ضوء ما حققه المنهج العلمي التجريبي من انجازات، فضلا عن العلوم الاجتماعية كعلم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، وغيرهما.

إن هذا التطور في التوجهات الحديثة في فلسفة التاريخ قد حمل المؤلف على تخصيص الباب الرابع من الكتاب لعرض الفلسفة النقدية للتاريخ وآفاقها المستقبلية. وهكذا فقد تألف هذا الباب من ثلاثة فصول. عالج الفصل الأول منها موضوع (التاريخ ومنهج البحث العلمي) من خلال دراسة العلاقة بين التاريخ ومنهج البحث التجريبي، وموقف الفلسفة الوضعية من التاريخ، ومن ثم مناقشة مسألة تميز التاريخ بمنهجية خاصة في البحث. وقد أثارت هذه المسألة تساؤلاً كبيراً مازال موضع نقاش بين الباحثين، وهو : هل التاريخ علم؟ وقد عرض المؤلف مختلف وجهات النظر في هذا المجال.

أما الفصل الثاني، فقد خصصه المؤلف لعرض نظريات وأفكار المفكرين والمؤرخين من أصحاب النزعة التاريخية المثالية الذين رفضوا التعامل مع التاريخ بصفته علماً من العلوم كما أراد بعض المؤرخين من أنصار المدرسة الوضعية. وكان أبرز هؤلاء المفكرين دلثاي، وكروتشة، وكولنجوود.

لقد قدم هؤلاء الرواد العديد من الأفكار المنهجية والنقدية التي أغنت الفكر التاريخي وفتحت الطريق أمام مراجعة شاملة للتصورات التي عرضتها فلسفة التاريخ بطابعها التأملي، ولكنها عجزت عن مواكبة التطورات الكبيرة التي حققتها العلوم الاجتماعية الأخرى وبخاصة في مجال البحث المنهجي، من أجل الارتقاء بالبحث التاريخي إلى مصاف العلم. وهكذا أخذت النزعة التاريخية المثالية بالتراجع لتفسح الطريق أمام ظهور طرائق جديدة ومنهجيات جديدة في البحث من أجل الوصول إلى ما يعرف بالتاريخ الجديد.

ان متابعة هذه التحولات المعاصرة في منهجيات البحث قد تطلبت تخصيص الفصل الثالث من هذا الباب لدراسة (الطرائق الجديدة والتاريخ الجديد) إذ عرضنا فيه بعض الأفكار والطرق الجديدة في البحث التاريخي، وعلاقة هذه الأفكار والطرق ببعض العلوم الاجتماعية كعلمي الاجتماع والأنثربولوجيا، وعلم الاقتصاد، وعلم الآثار. وقد تطلب هذا العرض دراسة بعض الاتجاهات والمدارس الحديثة في كتابة التاريخ وكان من أبرز هذه المدارس المدرسة الوجودية في التاريخ، ومدرسة الحوليات. أما أهم منهجين في مجال كتابة التاريخ فهما منهج (القياسي ـ الكمي) ومنهج (التاريخ المقارن).

ويبدي كثير من الباحثين ثقتهم بأن هذه التوجهات الجديدة في دراسة التاريخ ستساعد في إحداث تحولات كبرى في مجال ترصين علم التاريخ وتقريب مباحثه من حيث الانضباط والدقة من مستوى العلوم الاجتماعية كعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع.

في ختام هذا العرض الموجز لمضمون الكتاب، قد يكون من المفيد أن نشير إلى إحدى الصعوبات التي تواجه القراء في مجال فلسفة التاريخ والتي حاول الباحث أن يذللها بأقصى ما تسمح به طبيعة الموضوع. وتتلخص هذه الصعوبة في أن فلاسفة التاريخ وعامة المشتغلين في فلسفة التاريخ يعرضون نظرياتهم وآراءهم في هذا المجال بطريقة تستهدف إقناع القارئ بحكمة تلك الآراء وصوابها، وهم في كل هذا يمارسون حقهم المشروع في التعبير عن وجهات نظرهم. إلا أن المشكلة تظهر حينما نعلم أن الاجتهاد والاختلاف بين أصحاب النظريات في فلسفة التاريخ يقرب من درجة الاختلاف بين الإيمان والكفر والصواب والخطأ.

ومن هنا يجد القارئ نفسه في حيرة وارتباك، أي الآراء يأخذ وأيها يرفض، ومن هو من بين هؤلاء الفلاسفة والمفكرين (الكبار) على حق ومن هو على باطل؟

لقد حمل هذا الواقع الصعب، بعض المؤرخين على الكفر بفلسفة التاريخ جملة وتفصيلاً، وحمل البعض على الدعوة إلى عدم دراستها أو تدريسها في الجامعة وبخاصة في المرحلة الأولية من الدراسة الجامعية بحجة أنها تربك أذهان الطلبة وقد تبعدهم عن المنهج القويم في النظر والتفكير.

إن مؤلف الكتاب، وهو أستاذ جامعي قد مارس دراسة فلسفة التاريخ وتدريسها على مدى أكثر من ربع قرن، كان على بينة من هذه المشكلة ويدرك الصعوبات التي تواجه الطلبة وعامة القراء في التعامل معها. لذا فقد سعى إلى تجاوز هذه المشكلة من خلال عرض كل النظريات والآراء الشائعة في مجال فلسفة التاريخ في اطار التسلسل الزمني لتاريخ ظهورها مع تقديم بعض الإضاءات حول الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأتها كما حرص المؤلف على تقديم تقويم نقدي لكل مذهب من المذاهب أو رأي من الآراء، ومحاولة إعطاء رأي محدد فيه، في إطار منظور شمولي يعتمد على إبراز عناصر التطور في الأفكار والنظريات، فضلا عن المقارنة بينها وبيان مدى قربها أو بعدها من مقررات العلم وحقائق التاريخ.

ولا يخفى على القارئ الكريم أن من مزايا هذا الاسلوب في تأليف الكتاب أنه يساعد المتلقي على تجنب التأثر والانبهار بالآراء التي يقرؤها، كما يولد لديه القدرة على تكوين احكام متوازنة تجاه مختلف القضايا التي تعرضها فلسفة التاريخ.

إن المؤلف، وهو ينتهي من كتابة السطور الأخيرة في هذا الكتاب يود أن يوضح للقارئ الكريم أنه حاول بأقصى جهده أن يوثق جميع الآراء والأفكار التي تضمنها الكتاب من خلال الرجوع إلى المصادر والمراجع المعتمدة وإرشاد القارئ إلى مواضعها بدقة في هوامش الكتاب. وقد سعى إلى أن يكون عادلاً وموضوعياً في عمله، وأن يعرض جميع النظريات والآراء التي تناولها بروح الحياد والإنصاف. وكان رائده في بحثه وعمله هو قول الحقيقة والسعي إلى نشرها، فإن أصاب في سعيه فذلك أقصى ما يتمناه في عمله، وإن جانبه الصواب في مسعاه أو

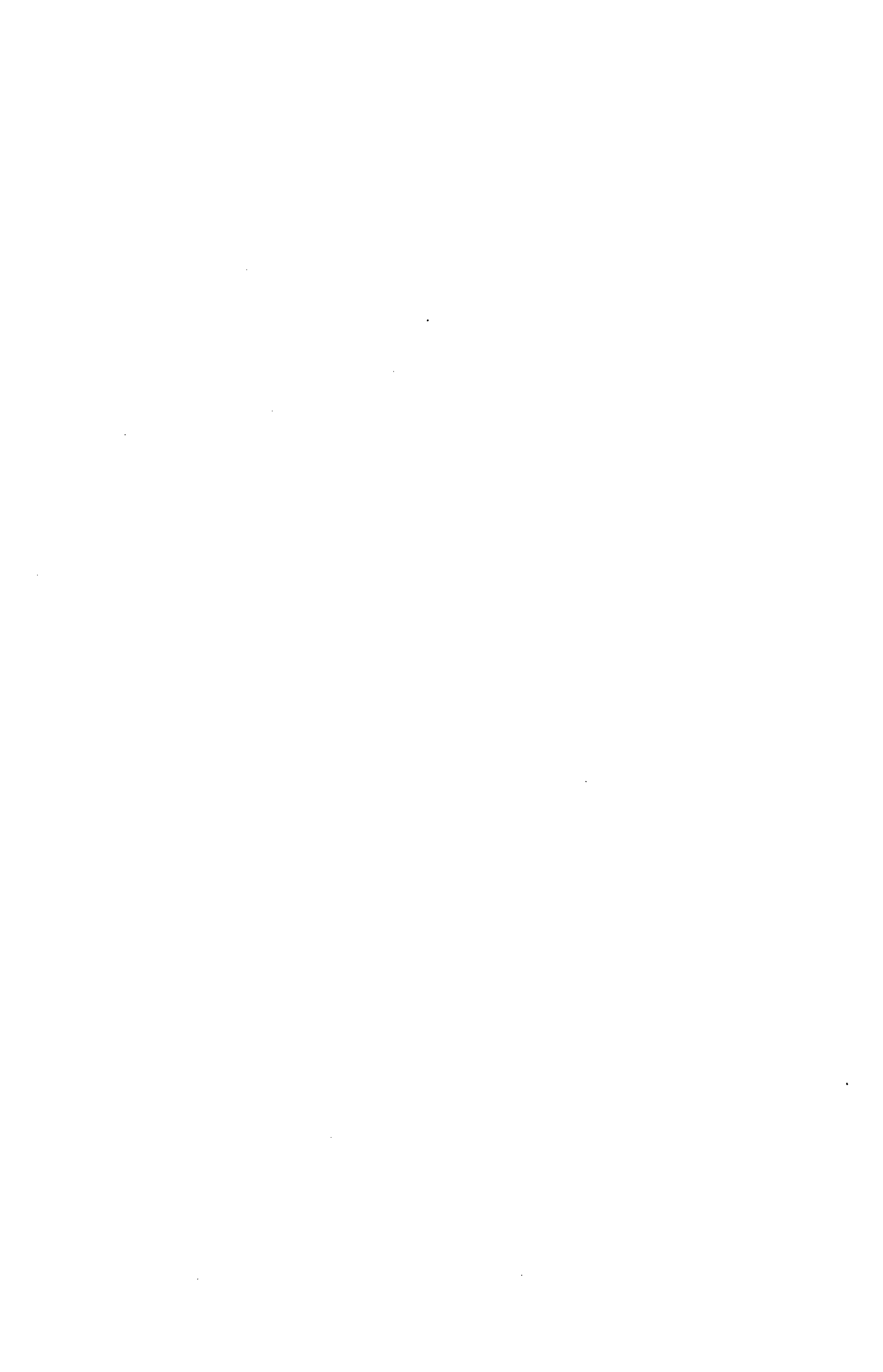
في جوانب منه، فإنما هو مجتهد في طلب الحق. وكم سيكون شاكراً وممتناً لكل من يمد له يد العون والمساعدة، ويزوده بما لديه من أفكار وملاحظات ليستفيد منها في طبعة أخرى أو أعمال قادمة.

وفي الختام، فإن العرفان بالجميل يفرض على المؤلف أن يتقدم بعميق الشكر والامتنان إلى كل من شجعه وساعده في تأليف هذا الكتاب ونشره، ويقف في المقدمة منهم المجمع العلمي العراقي الذي كلفه بتأليف هذا الكتاب وشجعه على مواصلة العمل فيه، ثم تولى في النهاية طبعه وتوزيعه. كما يسعده أن يتقدم إلى زملائه أعضاء دائرة التراث العربي والإسلامي في المجمع العلمي بالشكر العميق لتعاونهم معه في هذا المجال. ويتوجه أخيراً بالشكر والتقدير إلى جميع زملائه الأساتذة في قسم التاريخ في كلية الآداب ـ جامعة الموصل، الذين قدموا له يد المساعدة في توفير بعض الكتب والمراجع، أو في إبداء الرأي والمشورة، أو في مجال طبع الكتاب ومراجعة مسوداته وأخص منهم بالذكر الدكتور موفق سالم الجوادي.

وأخيراً، فإن المؤلف يشعر بأن هذا العمل ما كان له أن يرى النور لولا تعاون افراد عائلته معه وحرصهم على توفير الوقت والظروف المنزلية المشجعة على العمل والانتاج. فإليهم جميعا أخلص آيات الشكر والامتنان والمحبة. والله يتولانا جميعا برعايته وتوفيقه.

المؤلف

الموصل في ١٢/٣/٢٠٠٤





الباب الأول

الجذور التاريخية لفلسفة التاريخ

إن فلسفة التاريخ بوصفها محاولة للتعرف على العامل أو العوامل المحركة لأحداث التاريخ وتطوراته، لم تظهر في إطار الفكر الإنساني إلا بعد تطور طويل استمر آلاف السنين. وقد ارتبط هذا التطور ارتباطا وثيقا بنمو الوعي التاريخي الذي يقوم على الادراك المتنامي لأهمية العناصر الثلاث الرئيسية في صنع أحداث التاريخ وبناء الحضارة، وهي : الإنسان، والزمان، والمكان.

وهكذا، فقد ترتب على تنامي الوعي التاريخي عبر حقب التاريخ المختلفة وفي شتى المجتمعات، ظهور العديد من المحاولات التي تسعى إلى اكتشاف العوامل المحركة لأحداث التاريخ على صورة تأملات ونظرات وتفسيرات دينية وفلسفية للتاريخ سبقت النظريات التأملية الكبرى في فلسفة التاريخ.

إن ما تقدم يفرض على الباحث أن يقسم هذا الباب إلى عدة فصول لمعالجة المباحث التفصيلية التي يتضمنها هذا الموضوع. لذا فقد تألف الباب الأول من الفصول الآتية.

١.الفصل الأول : آفاق الفكر التاريخي بين الماضي والحاضر.
٢.الفصل الثاني : التفسيرات الدينية للتاريخ لدى اليهود والمسيحيين.
٣.الفصل الثالث : تفسير التاريخ عند المسلمين حتى ابن خلدون.
٤.الفصل الرابع : فلسفة التاريخ والعمران عند ابن خلدون.



الفصل الأول

آفاق الفكر التاريخي بين الماضي والحاضر

■ أولاً. الإنسان والتاريخ :

لقد وصف الإنسان بصفات عدة لتميزه من الحيوان، فقيل إن الإنسان حيوان اجتماعي بطبعه، وقيل أن الإنسان حيوان ناطق، كما أشير إلى أنه حيوان مفكر[١] ويجوز لنا في هذا السياق أن نؤكد أنه حيوان مؤرخ، وذلك لأن الإنسان قد ارتفع بعقله "عن مستوى الحيوان بقدرته على أن يتخطى بعقله المكان الذي يعيش فيه، ويتصور شيئا ما خارجه. فالحيوان يرى ويسمع، وقد تتوارد عليه بعض الصور، ولكنه لا يستطيع الخروج من إطار الرقعة التي يعيش فيها، وإنما هو ضيق الدائرة، محدود الأفق، خاضع لحاجاته المادية العاجلة ....، وكما أن الحيوان لا يستطيع أن ينفلت من قيود المكان، فإنه لا يستطيع ايضا أن ينفلت من قيود الزمان، فالحيوان أسير اللحظة التي تمر وكأنها هي الأبدية بعينها على حد تعبير برغسون (Bergson)، فهو في حاضر دائم تكبله أغلاله لا ينفذ منه إلى ماضٍ أو مستقبل ... وأما الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي يعيش في الزمان ويتقلب في ابعاده المختلفة. فالزمان يتخلل وجوده كله حتى لكأنما قد من الزمان. وهكذا فإن الإنسان حر طليق يعيش في الحاضر والماضي والمستقبل، ويتخطى الأشياء جميعا لا يقيده زمان ولا مكان "[٢].

وفي ضوء ما تقدم، ونتيجة للأبعاد الزمانية والمكانية التي يتحرك فيها

---

(١) زكريا ابراهيم، مشكلة الحياة، مصر، ص ٤٥-٥٧.

(٢) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٨١، ص ١٣-١٤.

الإنسان" فقد أصبح في مقدوره أن يتصور أوضاعا لا وجود لها في الواقع، فيخترع نماذج جديدة من الواقع يجتهد في تحقيقها وإخراجها إلى حيز الوجود. وهذه مزية ينفرد بها الإنسان أيضا دون الحيوان. فجميع الحيوانات - ما عدا الإنسان - لا يمكنها أن تتصور أي تغيير في الواقع مهما كان طفيفا. فهي تتقبل هذا الواقع وتستسلم له في ذلة وصغار "[١]. وهكذا كان الإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على الابتكار والاختراع وصنع الحضارة بكل ما تضمه من وسائل وأفكار وقيم تسعى إلى التغيير وتحسين نوعي للحياة التي يحياها الإنسان.

إن المزايا والصفات التي تمتع بها الإنسان قد سمت به من مرتبة الوجود العضوي إلى مرتبة الوجود العقلي، القادر على التفكير المجرد، والابداع والتطور الخلاق في شتى مناحي الحياة. وهكذا فقد ارتبط مجد الإنسان وتفوقه بعالم العقل، وكأن العقل والإنسان صنوان لا يفترقان[٢].

لقد حمل العقل الإنسان على التفكير والتساؤل عن أسرار الكون والوجود والحياة ..، وأهمية الزمان والمكان والإنسان في هذا العالم المليء بالخفايا والالغاز .. وقد طبعت هذه التساؤلات والسعي للعثور على الجواب حياة البشر عبر مئات الأجيال بألوان من السعادة والشقاء، والنجاح والإخفاق.. وكانت حصيلة ذلك هي : التاريخ وقد اقترن التاريخ بالزمان، فما هو الزمان، وما هي أنواعه ؟ هذا ما سنحاول إلقاء أضواء عليه في المبحث الآتي.

■ ثانياً. طبيعة الزمان :

حاول الفلاسفة منذ أيام اليونان القدماء التعريف بطبيعة الزمان، فربط أفلاطون بين الزمان والحركة حتى عدهما شيئا واحداً. أما أرسطو فإنه لا يوافق على أن الزمان هو الحركة، بل يرى أن الزمان هو مقدار الحركة[٣]. وقد عقب الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا على هذا الخلاف عن طبيعة الزمان بقوله : "فطبيعة الزمان عجيبة غريبة، لأن وجوده غامض، بل هو أقرب إلى

(١) مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٩-٢٠.
(٣) مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ١٧٣.

اللاوجود. فالمعلوم أن الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل، وهو لا يخرج عن أن يكون أحد هذه العناصر الثلاث، فإذا كان الزمان موجودا فأين عسى أن تكون عناصره؟ أن الماضي قد فات، والحاضر ينقضي ولا يكاد يستقر في مقامه، والمستقبل لم يوجد بعد. فهل نفهم من هذا أن الزمان غير موجود؟ كلا، فهو أمر يقضي به الحس الظاهر الذي لا مجال للشك فيه، كما يتطلبه قانون الحركة، حتى أن هناك من يذهب - كما رأينا - إلى التوحيد بينه وبين الحركة، وما هو من الحركة في شيء. فالحركة أنواع كثيرة، منها حركة النقلة، وحركة الاستحالة ... إلا أنه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها جميعا. ثم إن الحركات منها السريع والبطيء، وأما الزمان فيجري على منوال واحد ووتيرة واحدة. فهو زمان راتب مطرد يظل هو هو، فكيف يكون الزمان حركة؟ نعم إنه مرتبط بالحركة لازم عنها ولكنه ليس هو الحركة. إنه يعبر عن تتالي الحركة. وتعاقبها بحسب ما قبلها وما بعدها، غير أنه على كل حال ليس هو إياها. ومن هنا فقد عرف أرسطو الزمان بأنه "مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر. فالزمان إذاً ليس عين الحركة، وإنما هو الجانب المعدود من الحركة "[١].

إن الأفكار المذكورة آنفا عن الزمان قد طرأ عليها تغيير جذري بعد تطور علم الفيزياء وظهور النظرية النسبية. وقد أوضح ذلك ستيفن هوكنغ بقوله: "كان أرسطو ونيوتن يؤمنان بالزمن المطلق، أي أنه بوسع المرء أن يقيس الزمن بين حادثتين بوضوح، وأن هذا الزمن هو واحد مهما اختلف الشخص الذي يقيسه بشرط أن يستخدم ساعة دقيقة للقياس. كان الزمن منفصلا عن الفضاء انفصالا كليا ومستقلا عنه. وهو ما يمكن أن يقبله الكثير من الناس بوصفه رأياً منطقيا، على أنه كان لزاما علينا أن نغير أفكارنا عن الفضاء والزمان.."[٢] بعد اكتشاف علاقة الأرض بالفضاء وحركة الأجرام السماوية. "وخلاصة القول أن النظرية النسبية وضعت نهاية لفكرة الزمن المطلق، ويبدو أن لكل واحد قياسه الخاص به للزمن اعتماداً على الساعة التي يحملها معه، ولا ينبغي أن يتفق هذا الحساب مع

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٣.
(٢) ستيفن هوكنغ، موجز تاريخ الزمن، ترجمة: باسل محمد الحديثي، بغداد ١٩٩٠، ص ٤١.

الساعات المماثلة التي يحملها غيره من الراصدين"[١].

فإذا انتقلنا من مفهوم (نسبية الزمان) كما يعرضها علماء الطبيعة وذهبنا نتعرف على أقسام الزمان من حيث هو ماض وحاضر ومستقبل ومدى أهمية كل قسم من هذه الأقسام، فإننا سنلاحظ اختلافا كبيرا بين المفكرين في هذا المجال. وعلى سبيل المثال فقد أعلى (سانت أوغسطين) من شأن الحاضر ورد أقسام الزمان الأخرى إليه وذلك من خلال تأكيده "أن هناك (حاضر الماضي) الذي يستند إلى ملكة (التذكر)، و(حاضر الحاضر) الذي يرتكز إلى ملكة (الانتباه)، و(حاضر المستقبل) الذي يقوم على ملكة (الأمل). وكانت حجة أصحاب هذا الرأي (ممن تابع سانت اوغسطين) : أن الإحساس بالزمان وظيفة نفسانية بحتة، فنحن نستبقي من (الماضي) ما نحبه ونتعلق به، وننتزع من (الحاضر) ما يروقنا ويستأثر بانتباهنا، ونستشف في المستقبل ما نريده وما نتطلع إليه. وبهذا المعنى تكون الصدارة للحاضر على باقي أقسام الزمان "[٢].

وعلى النقيض من الرأي المتقدم فقد وجد من بين المفكرين من يعلي من شأن الماضي ويقدمه على الحاضر والمستقبل وذلك لأن "الذات تركة أو حصيلة أو تراث، والوجود الشخصي الراهن هو ثمرة لخبرات الماضي وتجاربه، واخطائه، وعثراته، وشتى أحداثه "[٣].

وقد حاول بعض الباحثين أن يربط أهمية الزمن بأهداف الإنسان المستقبلية فذهب إلى أن الإنسان " لا يحيا إلا من أجل المستقبل ... أو ما لابد له من أن يوجد أو ما يريده هو أن يوجد ! وحين يقول بعض الفلاسفة أن الإنسان في جوهره (مستقبل)، فإنهم يعنون بذلك أنه يتحرك دائما صوب الأمام، محققا ما لديه من امكانيات، آخذا على عاتقه باستمرار أن يوسع من دائرة وجوده في المستقبل "[٤].

في الختام، ومهما يكن من أمر الاختلاف في تقدير الأهمية النسبية لكل قسم من أقسام الزمان، فإن من المتفق عليه أن الإنسان - بما هو إنسان - قادر

(١) المرجع نفسه، ص ٤٦.
(٢) زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، ص ٣٠٩.
(٣) زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، ص ٣١١.
(٤) المرجع نفسه، ص ٣١١.

على رؤية الابعاد الثلاثة للزمان والتنقل بفكره فيها من أجل الوصول إلى فهم أفضل لنفسه وما يحيط به من عوالم متنوعة. ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف فقد سعى جاهدا من أجل العثور على مكانه الحقيقي في التاريخ.

■ ثالثاً. الإنسان والزمن التاريخي:

ربط المؤرخون في العصور الوسطى بين خلق الله تعالى للإنسان (آدم عليه السلام) وبين بداية التاريخ. وقد استمد هؤلاء المؤرخون تفاصيل نظرتهم إلى زمن خلق الله تعالى لآدم عليه السلام من التوراة والمصادر الإسرائيلية، من غير أن يتساءلوا عن صحة ما ورد فيها من أخبار. وعلى سبيل المثال، فقد اصدر كبير الأساقفة (جيمس أوشر) كتابا بعنوان: "حوليات العهدين القديم والجديد" في سنة ١٦٥٠م، وقام بتنقيحه بوقت قصير الأستاذ لايتفوت، وكيل جامعة كامبردج، وقد أعلن في هذا الكتاب أن "ظهور الإنسان كان نتيجة عمل خلاق تم في الساعة التاسعة من يوم الجمعة ٢٨ اكتوبر سنة٤٠٠٤ ق.م "[١].

ولم يحاول المؤرخون المسلمون تنزيه كتبهم عن مثل هذه المقولات الاسرائيلية، وكان عذرهم أن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يتحدثا عن زمن خلق الإنسان الأول، ومن ثم فإنه يسوغ لهم أن يأخذوا من علم اهل الكتاب ما يوسع مجال معرفتهم في هذا المجال[٢]، وإن كان اخذهم عن أهل الكتاب لم يخل من تحفظ أو تسجيل مخالفة أو اعتراض من قبل بعض المؤرخين والفقهاء.

يقول الطبري عند كلامه على (القول في كم قُدِّر جميع الزمان من ابتدائه إلى انتهائه وأوله إلى آخره) ما نصه: "وقد زعم اليهود أن جميع ما ثبت عندهم - على ما في التوراة مما هو فيها من لدن خلق الله آدم إلى وقت الهجرة، وذلك في التوراة التي هي في ايديهم اليوم- أربعة الآف سنة وستمائة سنة واثنتان وأربعون سنة، وقد ذكروا تفصيل ذلك بولادة رجل رجل ونبي نبي، وموته من عهد آدم إلى هجرة نبينا محمد ﷺ .. "[٣].

(١) هاري المر بارتز، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة د. محمد عبد الرحمن برج، مصر ١٩٨٧، ج٢، ص ١٨٧.
(٢) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، القاهرة ١٩٦١، ج١، ص ١٧٥-١٧٨.
(٣) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصر، ط٢، ١٩٦٧، ج١، ص ١٧.

إن التأمل في النص الذي اوردناه آنفا يدل على أن الطبري كان شديد التحفظ وهو يورد هذه الأخبار ... فقد أشار إلى انها ...... من مزاعم اليهود الواردة في التوراة التي هي في ايديهم اليوم. أي انها ليست من التوراة الأصلية قبل التحريف. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الطبري قد أوضح في كتاب أن دوره الأساسي في مجال التدوين التاريخي هو نقل الأخبار عن أصحابها دون أن يحمل نفسه مسؤولية نقل بعض ما ذكرته عن الماضين " مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة ولا معنى في الحقيقة "(١) أدركنا مدى تحفظ الطبري على ما اورده من أخبار عن بدء الزمان أو تاريخ خلق آدم عليه السلام.

فاذا انتقلنا إلى مؤرخ إسلامي آخر أكثر عقلانية وأكثر أخذا بالمنهج النقدي في دراسة التاريخ، وهو المسعودي، فسنلاحظ أنه سيتجاوز مستوى التحفظ في إيراد الأخبار الإسرائيلية عن بدء الخلق وتاريخ الزمان ليرتفع إلى مستوى الاعتراض والنقد وإعلان موقف يبدو أكثر اتساقا مع روح الإسلام وتوجهاته في هذا الصدد.

يقول المسعودي بعد أن ذكر أن العالم منذ بداية الخلق إلى نهايته ستة آلاف سنة بحسب مزاعم اليهود والتي وافقتهم عليها النصارى أن رأي اهل النظر من المسلمين في هذه المسألة ما نصه : "...وإن أول العالم من لدن آدم. وقد غاب عنا حصر السنين وإحصاؤها، وتنازع الناس في بدء التاريخ، والكتاب (أي القرآن) لم يخبر بحصر اوقاته، ولا بين عن كيفيته ولا أعداد سنيه فيما مضى. وليس علم ذلك مما تهجم عليه الآراء، ولا تحصر اقضيات العقول وموجبات الفحص وضرورات الحواس عند مذاكرتها لمحسوساتها. فكيف توجب أن يوقت عمر الدنيا بسبعة آلاف سنة والله عز وجل يقول وقد ذكر الأجيال ومن ضمه الهلاك : ﴿وَعَادًا وَثَمُودَا وَأَصْحَٰبَ ٱلرَّسِّ وَقُرُونًا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا ۝٣٨﴾(٢). والله تعالى ذكره لا يقول الكثير إلا في الشيء الحقيقي الكثير. واعلمنا في كتابه خلقه آدم، وما كان من امره وأمر الأنبياء بعده، واخبر عن شأن بدء الخلق، ولم يخبرنا بمقدار ذلك فنقف عليه كوقوفنا عندما أخبرنا به، ولا سيما أن المدى بيننا وبينه متفاوت، وإن الأرض كثرت بها

(١) الطبري، تاريخ، ج١، ص ٨.
(٢) سورة الفرقان: ٣٨.

المدن والملوك والعجائب. فلا نحصر ما لم يحصره الله عز وجل، ولا نقبل عن اليهود ما أوردته، لنطق القرآن أنهم يحرفون الكلم عن مواضعه، ويكتمون الحق وهم يعلمون "(١).

وقد ذهب أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (المتوفي في سنة ٤٤٨هـ) إلى مثل رأي المسعودي فقال في كتابه الآثار الباقية إن كل " ما تتعلق معرفته ببدء الخلق، واحوال القرون السالفة مختلط بتزويرات وأساطير لبعد العهد به، وامتداد الزمان بيننا وبينه، وعجز المعتني به من حفظه وضبطه "(٢).

لقد أوضح الدكتور عزيز العظمة أن جميع اعداء المرويات الاسرائيلية في الفكر الإسلامي قد انتقدوا هذه التقديرات لعمر الزمان كابن تيمية وابن كثير. فأكد ابن كثير أن "ما يورده كثير من العامة من أن محمداً ﷺ حدد قيام الساعة ليس له اصل، ولا ذكر في كتب الحديث المعتمدة، ولا سمعناه في شيء من المبسوطات ولا في شيء من المختصرات، ولا ثبت في حديث عن النبي ﷺ أنه حدد وقت الساعة بمدة محصورة، وإنما ذكر شيئا من اشراطها وإماراتها وعلاماتها"(٣).

وعلى الرغم من كل ما تقدم، فقد بقيت هذه الأخبار الاسطورية عن عمر الزمان شائعة في الشرق والغرب حتى ظهرت الاكتشافات العلمية الحديثة في أوربا واتجهت نحو معارضة الأخبار التوراتية في هذا المجال.

لقد كانت النتائج التي توصل إليها العلم الحديث فيما يخص عمر الكون والحياة مذهلة حقاً، إذا قيست بالمعلومات ذات الأصول التوراتية.

فبعد أن كان الناس يقيسون عمر الكون والحياة والإنسان بآلاف السنين جاء العلم ليبين لهم بالبراهين القوية أن عمرها يقدر بملايين السنين(٤). ومن أجل زيادة

---

(١) علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت ١٩٨٦، ج٢، ص ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) عفت محمد الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، بيروت، بلا ت، ص ٣٠٤، (نقلا عن كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية)، ليبزج ١٩٢٣، ص ١٤.

(٣) عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، بيروت، ١٩٨٣، هامش، ص ١٠٩-١١٠.

(٤) يبدو أن الفلكيين المسلمين لم يكونوا يجارون الناس في اعتقادهم حول قصر عمر الكون، فقد ذكر حمزة الأصفهاني في كتابه تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء الذي فرغ من تأليفه في سنة ٣٧١ هـ أن اهل النجوم (يزعمون انه قد مضى من عمر الدنيا منذ أول يوم سارت فيه الكواكب من =

هذه المسألة وضوحا سنقدم عددا من الارقام من أجل التأمل والمقارنة وزيادة المسألة وضوحاً " .

يعتقد علماء الفلك " بان الكون قد ولد قبل (٢٠) بليون سنة، ويمتد حاليا على امتداد (٢٠) بليون سنة ضوئية، وتتسع حدوده على الدوام بفعل حركته الدائرية المتجهة إلى الخارج.والكون يحتوي على(١٠)بلايين مجرة تشكل كلٌ منها جزيرة هائلة الحجم فيها مليارات الأجرام السماوية "[(١)].

يقدر عمر الأرض ما بين ٤,٦-٤,٧ بليون سنة، وهي أحد الكواكب السيارة التي تدور حول الشمس التي يرجع العلماء تاريخ نشأتها إلى (٥) بلايين سنة[(٢)].

أما الحياة بأبسط أشكالها فيرجع العلماء تاريخ نشأتها على الأرض إلى بليوني سنة[(٣)].

بعد تطور طويل امتد نحو (٦٠٠) مليون سنة، عثر العلماء في شرق افريقيا على هياكل عظمية لمخلوق يماثل الإنسان يعود تاريخه إلى نحو (٢,٥) مليون سنة[(٤)].

لقد توصل العلماء إلى أن هذا المخلوق الشبيه بالإنسان لم يكن قد وصل بعد إلى المستوى الذي يرفعه إلى مصاف البشر الآدميين ... ولكنهم عثروا بعد ذلك على هياكل عظمية عمرها نحو مليون سنة لمخلوق اطلقوا عليه تسمية "إنسان هومو اركنص" .. وقد استطاع هذا الإنسان أن ينتشر من منطقة السافانا التي تمتد شمال كينيا وجنوب غرب افريقيا قرب بحيرة رودولف إلى مسافات بعيدة ... فوصل إلى شمال أفريقيا .. ثم واصل انتشاره حتى وصل جاوة منذ سبعمائة الف

= رأس الحمل إلى اليوم الذي خرج فيه المتوكل إلى دمشق، أربعة آلاف الف الف ثلاث مرات، وثلاثمائة الف الف وعشرون الف الف لسني الشمس " أي إنهم كانوا يقدرون عمر الكواكب بـ(١٢) مليون سنة. اما عمر الشمس فقد قدروه بـ(٣٢٠) مليون سنة منذ بدء الخلق حتى عصر المتوكل.راجع حمزة الأصفهاني، تاريخ ملوك الأرض والأنبياء، بيروت، بلا ت، ص ١١-١٢.

(١) فاروق صنع الله العمري ومحمد طاهر الرضواني، الجيولوجيا التاريخية، الموصل ١٩٩٣، ص ٧٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٤، ٨٢.

(٣) العمري والرضواني، الجيولوجيا التاريخية، ص ٧٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٨٢-٣٨٧.

عام ...ثم انتشر في الأرض منذ أربعمائة الف عام .. وقد تسببت هذه الهجرة الانتشارية في أن يصبح الإنسان جنسا مشتتا منذ عصوره الاولى بالرغم من أن عدد أفراده كان صغيرا حقاً، ربما مجرد مليون واحد[١].

لقد حاول هذا الإنسان أن يقدم بعض الاستجابات الحضارية الناجحة في مواجهة قساوة العصر الحجري الأول، فسكن انسان بكين الكهوف منذ أربعمائة الف سنة واستخدم النار داخل هذه الكهوف[٢].

وفي العصر الجليدي الثاني منذ مائتي الف سنة ظهر (إنسان نياندرتال) بمخه الكبير ... وواصل هذا الإنسان تطوره في العصر الجليدي الاخير حتى اخذت بذور الحضارات الإنسانية الأولى في الظهور في آخر العصور الجليدية خلال المائة الف سنة أو الخمسين الف سنة الماضية[٣].

لقد أرجع العلماء تميز الإنسان من سائر الحيوانات إلى قدرته الكبيرة على التعلم، وقد تكونت هذه القدرة بسبب تطور مخ الإنسان إلى "ثلاثة أضعاف حجمه خلال التطور. لقد نمت منه مناطق معينة بالذات، حيث التحكم في اليد مثلا، وحيث التحكم في الكلام، وحيث التحكم في البصيرة والتخطيط..."[٤].. وهكذا تميز الإنسان من غيره من الحيوانات "بمواهبه التخيلية، أنه يرسم الخطط والابتكارات والاكتشافات الجديدة عن طريق تجميع ملكات مختلفة، وتزداد اكتشافاته حذقا وذكاءً وهو يتدرب على تجميع ملكاته بطريقة أكثر تعقيدا وعمقاً .."[٥].

لقد كان من آثار اكتشاف هذا المنظور إلى الكون والحياة والإنسان في الغرب وظهور نظريات في التطور تحاول تجاوز النظرية اللاهوتية ذات الأصول الإسرائيلية إلى التاريخ[٦] وتحاول التأكيد على أن "كل ما هو معروف لنا في هذا

---

(١) جاكوب برونوفسكي، التطور الحضاري للانسان (ارتقاء الإنسان)، ترجمة: د.احمد مستجيد، مصر ١٩٨٧، ص ١٦، ص ٢٥-٢٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨.
(٣) برونوفسكي، التطور الحضاري للانسان، ص ٢٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٤٤.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٤.
(٦) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص ١٨٧.

الكون - صغيرا كان ام كبيرا- فقد حدث بفعل مسببات طبيعية هي المسؤولة عن التقدم والنكوص على السواء"[١].

أما في البلاد العربية والإسلامية فقد كان رد الفعل على ظهور النظريات التطورية وبخاصة منها نظرية النشوء والارتقاء لداروين متفاوتاً بين المحافظين المجددين. فقد اتجه المحافظون وخاصة أولئك المتأثرين بالروايات الإسرائيلية حول خلق الإنسان إلى معارضة هذه النظريات بشدة لاعتقادهم بأنها تخالف تعاليم الدين، بينما قابل المجددون هذه النظريات بتفهم وتعاطف وحاول فريق منهم أن يجدوا أصولا لهذه النظريات التطورية في التراث العربي الإسلامي وبخاصة لدى اخوان الصفا ومسكويه،وابن خلدون وغيرهم، وهو ما سنفصل الحديث عنه في مبحث التاريخ والتطور في نهاية هذا الفصل[٢].

ومهما يكن من أمر فإن المنظور العلمي الجديد للامتداد الزمني لتاريخ الكون والحياة والإنسان قد حمل المؤرخين على التفكير في المجالات التي يشملها البحث التاريخي في الماضي. فذهب البعض إلى أن التاريخ يشمل جميع الأحداث والتغيرات التي حصلت في الماضي، فيكون من واجب المؤرخ أن يدرس جميع التطورات والتحولات التي حصلت في هذا الكون منذ بلايين السنين وحتى الوقت الحاضر .. إلا أن غالبية المؤرخين يرون أن هذا المفهوم يطلب من المؤرخين ما يستحيل عليهم تلبيته لذا فقد استقر الرأي على حصر التاريخ في بحث الجزء المتعلق بإدراك ماضي الإنسان وحده. أما التطورات في عالم الطبيعة وفي الكائنات الحية غير الإنسانية فهي من نصيب علوم أخرى. كعلوم الفلك،وطبقات الارض، والحيوان، والنبات، وما إليها[٣].

والحقيقة أن الطلب من المؤرخ أن يضطلع بدراسة الماضي الإنساني كما توصل إليه العلم الحديث هو الآخر أمر يفوق طاقة المؤرخ والوسائل المتاحة له

---

(١) المرجع نفسه، ج٢، ص ١٧٢.

(٢) محمد الطالبي، التاريخ ومشاكل اليوم والغد، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد (١) مجلد ٥، سنة ١٩٧٤، ص ١٦-١٨.

(٣) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، بيروت ١٩٧٤، ص ٥٣، نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، بغداد ١٩٥٥، ص ٢٤.

في البحث .. إذ كيف يتسنى للمؤرخ أن يدرس الماضي إذا لم تكن بين يديه الوثائق والأدلة التي تعينه على الفهم والاستنتاج. ومن المعلوم أن الوثائق الكتابية لم تظهر إلا بعد اكتشاف الكتابة في العراق القديم أي في حوالي منتصف الألف الرابع قبل الميلاد .. أما في العصور الحجرية فليس أمام المؤرخ سوى الآثار واللقى الحجرية يستعين بها على الفهم والدراسة وهي بطبيعتها قاصرة عن تقديم الشرح والتوضيح لكثير من أمور الحياة والحضارة.

في ضوء ما تقدم فقد غدا التاريخ مقصورا على دراسة ماضي الإنسان منذ أن بدأ يترك آثاراً حضارية على الأرض كالأدوات المنزلية والأسلحة والتماثيل والمباني والنقوش الكتابية وغيرها. وقد أوضح المؤرخون أن هذه الآثار الحضارية لا يرقى تاريخها إلى أبعد من خمسة آلاف سنة قبل الميلاد[١].

لقد وضع هذا الواقع المؤرخ الذي يتطلع إلى كشف أسرار الماضي وحقائقه أمام مدى واسع من الماضي المجهول، وهو يعجز بوسائله المحدودة عن دراسته وبحثه ... وقد شعر بهذا العجز بعض المؤرخين القدامى كما يشعر به المؤرخون المعاصرون. يقول هيرودوت، وهو الملقب بأبي التاريخ: "كثير من الأبطال يرقدون في جوف الأرض، وقد نسي ذكرهم ولم يسمع لهم صدى، لأنهم لم يتغن بأمجادهم شاعر، ولم يذكر ما قاموا به من أعمال مجيدة، وما لهم من مواقف مشرفة أحد"[٢].

أما المؤرخون المعاصرون فقد عبر لويس جوتشلك عن أسفهم وحزنهم لضآلة المادة التاريخية التي حفظها لنا التاريخ المسجل بقوله: "أن قدراً فقط مما لوحظ في الماضي قد تذكره أولئك الذين لاحظوه، وإن جزءاً فقط مما تذكروه سجل، وإن جزءاً فقط مما سجل حفظه لنا التاريخ، وان جزءاً من ذلك الذي وصل يمكن تصديقه"[٣].

وقد لاحظ قسطنطين زريق أن هذه المفارقة الكبيرة بين الامتداد الشاسع

---

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ١٩، زريق، نحن والتاريخ، ص ٥٤.
(٢) علي أدهم، تاريخ التاريخ، القاهرة ١٩٧٧، ص٤.
(٣) لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ، ترجمة: عائدة سليمان عارف، وأحمد مصطفى أبو حاتمة، بيروت ١٩٦٦، ص ٦٠.

(للتاريخ الواقع) و(التاريخ المسجل) لا تخلو من فوائد فقال : "لقد امتد أفقنا الزمني إلى أبعاد لم نكن نحلم بها إلى عهد قريب، وطال مدى الماضي وبعده، وقصر الجزء الذي يعنى به المؤرخ وقرب نسبياً. على أن للمؤرخ من هذا فائدة جزيلة، مع أنه لا يعنى عناية مباشرة بتلك الأبعاد السحيقة. وتلك التغيرات والتطورات المتطاولة، فإن من الخير العظيم أن يدركها الإنسان وأن يتابع جهود زملائه العلماء في كشفها، إذ بذلك يقوى شعوره بالوحدة التي تربط وجوه العلم جميعاً، ويرى موضوعه في حيزه الصحيح، وضمن إطاره المتسع، المفرق في الاتساع يوما بعد يوم"[١].

وعلى الرغم مما تقدم، فإن توسع العلوم في شتى مناحي الحياة يفتح أمام المؤرخين آفاقا جديدة للمعرفة والاكتشاف، فالتاريخ يتسع مجاله باستمرار "كلما اتسعت معرفة الإنسان نتيجة اكتشافه لوقائع لم يستطع أسلافه اكتشافها من جهة ومن حيث اتساع موضوعه مع الزمن نتيجة لوقوع حوادث جديدة من جهة أخرى. فمجال التاريخ في الوقت الحاضر مثلا أوسع منه قبل مائة عام وذلك لاتساع معرفة الإنسان التاريخية في الوقت الحاضر لحوادث لم يكن ممكنا لمؤرخ عاش قبل مائة عام أن يتوصل إلى معرفتها"[٢]. ويقدم علم الآثار خير دليل على ذلك لأنه استطاع من خلال هذه المدة عن طريق الحفر والتنقيب وحل الرموز الكتابية لعدد من اللغات القديمة أن يكشف لنا عن حضارات ولغات كانت مطمورة في باطن الأرض ولم يعد يتذكر أحد ما كان لها من منجزات وآثار على مسار التاريخ[٣].

وإن مما يجدر ذكره في ختام هذا المبحث أن قسما من المؤرخين قد لاحظوا أنه إذا كان التاريخ ينصب على دراسة الماضي، وهو بهذا يتميز من سواه من فروع العلم والمعرفة، فإن ذلك لا يعني "أننا نستطيع أن نفصل فصلا جازما بين الماضي والحاضر والمستقبل... لأن الحياة في سيرها وحدة متكاملة، وإن المواقف المتخذة من الماضي تتأثر بمعتقدات الحاضر وآمال المستقبل، كما تتأثر هذه بتلك"[٤].

---

(١) زريق، نحن والتاريخ، ص ٥٣-٥٤.
(٢) نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، ص ٣٠.
(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص ١٨٥-١٨٦.
(٤) زريق، نحن والتاريخ، ص ٥٠.

وقد أكد الدكتور حسين مؤنس أن الدراسات التاريخية أخذت تتوسع وتمتد باتجاه (الحاضر) حتى أدخلته في حيز تخصصها، وذلك لأننا "كنا في الماضي نقف بدراسة التاريخ عند العصر الحديث، وكان ينتهي عند الحرب العالمية الاولى، فأصبحنا اليوم ندرس ما بعده ونسميه تاريخا معاصراً Contemporary History، وتخطينا ذلك فأصبحنا ندرس (تاريخ اليوم) ونسميه بالتاريخ الجاري Current History، بل أصبح لزاما على المؤرخ أن يسبق الحاضر ويتطلع إلى المستقبل ويحاول اكتشاف آفاقه، وتحدث بعض الباحثين عما يسمونه بالتاريخ الاستطلاعي Para-History "(١).

والحقيقة إن مبرر زوال الحدود بين الماضي والحاضر الذي أشرنا إليه آنفاً يكمن في أن الحاضر هو بمثابة حاجز رقيق جدا يفصل بين الماضي والمستقبل، إذ أن كل فعل أو حدث تم فعله أو إنجازه يصبح في عداد الماضي، وكل ما لم يتم فعله وإنجازه يعد تطلعاً أو رغبة قد تتحقق أو لا تتحقق في المستقبل، وبذلك تلاشى الحاضر بين منجزات الماضي وتطلعات المستقبل.

ولكن ماذا عن المستقبل؟ أليس له وجود فعلي أو متحقق في التاريخ؟.. إن هذا التساؤل ينطوي على مفارقة واضحة في ضوء المفهوم الشائع للتاريخ... إذ التاريخ هو العلم بأخبار الماضي الإنساني من خلال دراسة الوثائق والآثار، فكيف يمكن أن يصبح المستقبل (وهو يتصل بأمور لم تحدث ولم تتحقق) تاريخاً ؟ .. إن هذه المفارقة الحادة التي ينطوي عليها هذا التساؤل لم تكن في ضوء التفسيرات الدينية للتاريخ في العصور القديمة والوسيطة، وذلك لأن هذه التفسيرات للتاريخ لم تقصر التاريخ على الفعل الإنساني وحده، بل ادخلت الإرادة الإلهية في التاريخ، فنظرت إلى التاريخ بصفته مظهرا من مظاهر العناية الإلهية. فالله تعالى قد خلق الإنسان الأول وأسكنه الأرض في أول الزمان، وكانت تلك هي بداية التاريخ .. ثم إن الله تعالى واصل عنايته بالإنسان من خلال إرسال الأنبياء والرسل .. وإرسال الوحي لهداية بني الإنسان ... وفي آخر الزمان سينتهي التاريخ، وسينتقل الإنسان إلى عالم السرمدية حيث يكون الحساب والجزاء على ما قدمه من عمل

(١) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، القاهرة ١٩٨٤، ص ٢١١.

صالح أو طالح في هذه الدنيا[١].

لقد أطرت هذه (العقيدة) التي ترى أن التاريخ يبدأ بخلق آدم وينتهي بيوم القيامة النظرة التاريخية لكثير من أتباع الديانات السماوية الثلاث اليهود والنصارى والمسلمين، فلا غرابة أن نراهم يتحدثون عن التاريخ المتحقق والتاريخ الذي سيتحقق أو عن التاريخ (الماضي) أو التاريخ (المستقبل)[٢].

وعلى الرغم مما تقدم، فإن هذا المفهوم الواسع للتاريخ يدخل في إطار التفسيرات الدينية واللاهوتية للتاريخ أكثر مما يدخل في إطار التعريف الفني والمنهجي لمصطلح التاريخ الذي يحصر مفهوم التاريخ بدراسة الوثائق والآثار ذات الصلة بالتاريخ المتحقق في الماضي لا تاريخ المستقبل.

فلو رجعنا إلى معاجم اللغة العربية لوجدنا أن كلمة تاريخ تعني التوقيت. يقول ابن منظور : "التاريخ تعريف الوقت .. أُرخ الكتاب ليوم كذا : وقته .. وتاريخ المسلمين أرخ من زمن هجرة سيدنا رسول الله ﷺ، كُتب في خلافة عمر رضي الله عنه فصار تاريخا إلى اليوم"[٣]. ولم يتجاوز ابن خلدون هذا المفهوم للتاريخ، بل زاده وضوحا وتفصيلا، يقول ابن خلدون إن التاريخ : "يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرونه في احوال الدين والدنيا"[٤].

أما في الغرب فإن معنى كلمة تاريخ مستمد من التعريف الذي قدمه لنا المؤرخ اليوناني هيرودوتس (الملقب بأبي التاريخ) : "أن التاريخ يشمل على التحقيق في الحوادث الماضية"، وهم يعنون بالحوادث الماضية "جميع الحوادث التي وقعت نتيجة لأفعال الإنسان في مختلف صورها وتعدد مجالاتها والتي يمكن

---

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ١١٧-١٢٥، ١٧٥-١٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٧-١٢٥، ١٧٥-١٩٦، العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، ص ١٠٨-١٢٧.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، بيروت، بلا ت، ج١، ص٤٤.

(٤) عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، بيروت، بلا ت، ج١، ص ٣٦٢.

التوصل إلى معرفتها من خلال الوثائق والآثار"[١].

نخلص مما تقدم إلى أن التاريخ هو مرادف للماضي الإنساني وإن دراسته علم أو فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت من خلال الرجوع إلى الوثائق والآثار[٢].

في ضوء ما تقدم فإن للقارئ أن يسأل إذا كان هذا شأن الماضي الإنساني في فهم التاريخ ودراسته، فماذا عن المكان الذي تحركت عليه أحداث الماضي وتطوراته.

■ رابعاً. الامتداد المكاني للتاريخ :

يشبه كثير من الباحثين المكان بالنسبة إلى التاريخ بالمسرح الذي تجري عليه أحداث المسرحية، فكما أنه لا يمكن للممثلين أداء ادوارهم المسرحية من دون مسرح يتحركون على ارضيته فإنه لا يمكن للإنسان أن يصنع الأحداث والتطورات التاريخية عبر الزمن من دون المكان الذي يعيش عليه ويتفاعل مع عناصره ومعطياته، بل إن الزمن نفسه لا يمكن تصوره بمعزل عن المكان.

وقد أوضح أحد الباحثين أن أهمية المكان بالنسبة إلى التاريخ تفوق أهمية المسرح بالنسبة للممثلين، وذلك لأن المكان في التاريخ يتمثل في الجغرافيا بكل ما تحويه من تضاريس أرضية وثروات طبيعية ومناخ، وهي ذات تأثير في الإنسان بصورة تجعل تشبيهها بالمسرح تشبيها مضللا من عدة وجوه لأنه "بينما يمكن أن تمثل الرواية على أي مسرح بغض النظر عن خصائص هذا المسرح، فإن مجرى التاريخ لا يمكن أن يمضي البتة في طريقه دون أن يتأثر بالاختلافات والتغيرات التي تحدث للمسرح نفسه - وهو الأرض -، فضلا عن أن التاريخ على عكس الرواية لا تجري له (بروفة) قبل تمثيله، كما أن مظاهره تبلغ من الاختلاف والتغيير حداً يؤكد أنه ينقصه وحدة المكان والزمان والموضوع"[٣].

---

(١) نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، ص ٣٠-٣٣.

(٢) العظمة، الكتابة التاريخية، ص ١٢-١٣.

(٣) جوردن إيست، الجغرافيا توجه التاريخ، ترجمة: د.جمال الدين الدناصوري، مصر (دار الهلال)، بلا ت، ص ١١.

إن ما تقدم يشير إلى أن المكان يمثل العنصر الثالث الذي لا بد من توفره إلى جانب الإنسان والزمان لصنع أحداث التاريخ. فلو انتقلنا في حديثنا عن المكان من التجريد والتشبيه إلى الواقع التاريخي لوجدنا أنه كان من المستحيل على الإنسان أن يحيا ويتطور عبر الزمان دون المكان الذي هو الأرض التي عاش على اديمها وترعرع بفضل خيراتها. فمن هذه الأرض استمد الإنسان غذاءه وشرابه، وفي جوف كهوفها أو ظل أشجارها وجد مساكنه الأولى، ومن جلود حيواناتها أو إنتاج نباتاتها اتخذ ملابسه البدائية .. وهكذا .. ومع تنامي خبرات الإنسان وتجاربه تطورت وسائله وإمكاناته في الاستفادة من خيرات الأرض وثرواتها، والسيطرة على مظاهرها وقواها .. ومن ثم برزت الظاهرة الحضارية التي هي ثمرة تفاعل قدرات الإنسان ومواهبه الخلاقة مع الطبيعة التي هي المكان. وقد تم ذلك عبر حقب زمنية طويلة ومن خلال كثير من الصعوبات والمعاناة[١].

لقد كان الإنسان في مراحل حياته الأولى على الأرض عبداً للطبيعة لانه لم يملك العلم والخبرة لإخضاعها واستغلالها واستثمارها لذا فإن كثيراً من الباحثين كانوا يرددون بأن التاريخ بأكمله كان يرادف في أيامه الأولى الجغرافيا .. فكانت الطبيعة بقواها المدمرة، وخيراتها المعطاءة هي السيد، وهي الآمر، وكان الإنسان البدائي .. هو العبد المطيع ..

والحقيقة أن التاريخ يمثل تنامي خبرات وقدرات المجتمعات الإنسانية في السيطرة على الطبيعة واستثمارها .. وإن قيمة كل مجتمع من هذه المجتمعات تكمن في مدى الإنجازات التي حققها في هذا المجال. فالمجتمعات المتقدمة قد جاوزت عهد التبعية للطبيعة وأخذت زمام القيادة والتوجيه بواسطة العلم والتكنولوجيا أما المجتمعات المتخلفة فما زالت تابعة لقوى الطبيعة بدرجات متفاوتة.

يظهر مما تقدم أن هناك علاقة عضوية بين التاريخ والمكان وذلك لأن كل حادث من أحداث التاريخ يقع في مكان وزمان معينين معاً، فإن التاريخ لا يمكن

---

(١) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول، ١٩٧٤، ص ٥٣.

أن ينتزع أو ينفصل عن البلاد أو المكان إلا في بعض فروعه الشديدة التخصص، وهكذا فإنه "إذا كانت الجغرافيا بدون تاريخ تبدو كهيكل بدون حراك فإن التاريخ بدون الجغرافيا - يصبح كإنسان – ضال لا مأوى له يسير على غير هدى"(١).

ويبدو أن دراسة تطور الكتابة التاريخية عند مختلف الأقوام والشعوب أن الوعي بالبعد المكاني في فهم التاريخ كان يتناسب مع نمو الوعي الاجتماعي والسياسي لها. وذلك لأن المكان كان يمثل القاعدة التي تتحرك عليها التنظيمات في الظهور، فعلى المستوى الاجتماعي ظهرت الأسرة والقبيلة والشعب .. أما على المستوى السياسي فقد ظهرت دولة المدينة، والدولة، والأمبراطورية. وكان من الطبيعي أن يكون لكل وحدة من هذه الوحدات الاجتماعية والسياسية مجال جغرافي تعيش عليه وتتحرك في إطاره، وترتبط أحداث تاريخها بحدوده.

في ضوء ما تقدم، فإن اقدم الكتابات التاريخية التي وصلت الينا عن تاريخ العراق القديم كانت الحوليات التي تحدثت عن أعمال الملوك في بابل ونينوى وغيرهما .. أما في بلاد اليونان فقد انطلقت الكتابات التاريخية من دول المدن وتمركزت حولها، ولم تستطع تجاوز هذا القيد المكاني في فهم التاريخ إلا بعد أن توسعت هذه الدول ودخلت في مرحلة التوحد وصولا إلى العهد الامبراطوري في زمن الإسكندر المقدوني.

لقد كان المؤرخ في المراحل الأولى من الكتابة التاريخية يؤرخ لقومه ومدينته .. فإذا تحدث عن غيرهم من الاقوام فانما يتحدث عنهم بصفتهم أعداءً محاربين أو حلفاءَ متعاونين .. ولم يصل المؤرخ في نظرته إلى الافق الإنساني والعالمي للتاريخ إلا في مراحل لاحقة. وعلى سبيل المثال، فإن المؤرخين الذين كتبوا تاريخ الأمبراطورية الرومانية كانوا يدورون في كل ما يكتبون "حول محور رئيسي هي روما ذاتها، واعتبر المؤرخ نفسه صاحب رسالة في أمته، فهو يؤدي وظيفة وطنية حين يتحدث عن أمجاد وطنه ويهدي إليه مواطنيه .. وهكذا حصر المؤرخون الرومان كل اهتمامهم في روما ذاتها التي غزت شعوب الأرض واحداً بعد الآخر، دون أن تعبأ حتى بمعرفة لغات هذه الشعوب فضلا عن آدابها

(١) إيست، الجغرافيا نتوجه التاريخ، ص ١٣-١٤.

وتقاليدها، وبالتالي لم يهتموا بتدوين شيء عن هذه الشعوب الكادحة، وركزوا اهتمامهم في التحدث عن كبار القادة ورجال السياسة"(١).

وعلى الرغم مما تقدم، فقد أشير إلى أن بعض المؤرخين وبخاصة الإغريق كانوا قد حققوا مستوىً متقدماً في فهم التاريخ ودراسته(٢) وعلى سبيل المثال فقد تحدث كروازيه عن كتابات المؤرخ اليوناني بولبيوس من حيث تأثيرها في تطور الكتابة التاريخية فقال: أنه لم يعد بإمكان المؤرخين من بعده أن ينظروا إلى الجغرافيا أو تكوين الدول وقوانينها وعاداتها ونظمها والاقتصادية والحربية وكأنها موضوعات منفصلة، الهدف منها إشباع فضول القراء بطريقة عابرة(٣).

لقد أشارت بعض الدراسات إلى أن ظهور الديانات التوحيدية كانت تمثل تحولا مهماً في النظر إلى التاريخ من حيث تبشيرها بتوحيد الخالق، ووحدة النوع الإنساني، ودور العناية الإلهية في توجيه الأحداث والتطورات على الأرض عبر حقب التاريخ المختلفة. لقد كان من المفروض أن تساعد الأسس التي قامت عليها هذه الأديان على نشأة تاريخ موحد للإنسانية ولكن الظروف التاريخية التي أحاطت بكل ديانة من هذه الديانات التوحيدية قد أدت إلى نشأة تاريخ خاص لاتباعها يخالف تاريخ الآخرين ويناقضه في كثير من الاحيان(٤).

لقد ركز اليهود في تاريخهم على أن العناية الإلهية قد اختصت ببني اسرائيل لأنهم على حد زعمهم (شعب الله المختار). أما بقية الامم والشعوب فهم (غرباء) وضالين وتبع للشيطان ومن ثم، فقد ركز التاريخ اليهودي على (تمجيد مملكة العبرانيين تحت حكم داود وسليمان، وإبراز عظمة هذه المملكة في شيء كثير من المبالغة)(٥).

---

(١) محمد عواد حسين: صناعة التاريخ، مجلة عالم الفكر، المجلد ٥، عدد ١، سنة١٩٧٤، ص ١٢٦.

(٢) علي أدهم، تاريخ التاريخ، ص ٢٣-٢٧.

(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٥٥.

(٤) جوزيف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة: نسيم نصر، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٢-٢٤، ج.هرنشو،علم التاريخ، ترجمة: عبدالحميد العبادي، بيروت ١٩٨٢، ص٢٥-٢٨، بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ص ٣٨-٤٢.

(٥) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٤١.

وحين بدأ التاريخ المسيحي، استند الكتاب المسيحيون - وكان أبرزهم سان أوغسطين - إلى التوراة والتعاليم المسيحية في تقديم تصور مسيحي خاص للتاريخ يقوم على فكرة تقسيم التاريخ إلى تاريخ مقدس وتاريخ مدنس، أما التاريخ المقدس الذي أسماه سان أوغسطين (مدينة الله) فيضم تاريخ بني إسرائيل قبل ظهور المسيح، وتاريخ ظهور المسيحيين بعد ظهور المسيح. أما التاريخ المدنس الذي أسماه (مدينة الشيطان) فيشمل تاريخ أصحاب الأديان الاخرى ... ويرى أصحاب هذا المنظور الذي استمر طوال العصور الوسطى أي نحو ألف سنة، أن العلاقة بين المدينتين هي علاقة صراع متصل .. وأن هذا الصراع لن ينتهي حتى يعود المسيح مرة ثانية إلى الأرض ليبسط سلطان مدينة الله على جميع أرجائها[١].

وحين ظهر الإسلام، دعا إلى الإيمان بوحدانية الله تعالى، ووحدة الاصل الإنساني، وحضور الفعل الإلهي في التاريخ. إلا أن دعوته اصطدمت بمعارضة المشركين ومحاربتهم له .. وعلى الرغم من الانتصارات العظيمة التي حققها الإسلام على خصومه من مشركين وأصحاب الديانات المعارضة فإنه لم يفلح في توحيد العالم تحت رايته .. ومن ثم فقد أخذ المؤرخون المسلمون ينظرون إلى العالم بصفته يتألف من عالمين : عالم الإسلام وعالم الكفر، أو على حد تعبير الفقهاء (دار الإسلام ودار الحرب)[٢].

وعلى الرغم مما تقدم، فإن هذا المنظور للعالم، لم يمنع المؤرخين المسلمين من دراسة التاريخ دراسة شمولية تتناول أوضاع مختلف الدول والشعوب التي عاشت قبل الإسلام وبعده مع إعطاء الاولوية في الاهتمام لاحوال المسلمين في العالم[٣]. وفضلا عما تقدم فإنهم لم يقصروا اهتمامهم على دراسة بعدي الزمان والإنسان في التاريخ بل إنهم اهتموا بدراسة البعد الثالث للتاريخ وهو

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٦٨-٧٨، هرنشو، علم التاريخ، ص ٢٥-٢٨، أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، الاسكندرية، بلا ت، ص ١٦٦-١٧٠.

(٢) ابو يعلى، الاحكام السلطانية، مصر ١٩٣٨، ص ١٤٣، الأصطخري، المسالك والممالك، القاهرة ١٩٦١، ص ١٥-١٦.

(٣) د.سالم أحمد محل، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، الدوحة، ١٩٩٧، ص ١١٧-١٢٧.

المكان .. فكرس العديد من المؤرخين المسلمين جهودهم لدراسة الجغرافيا والتأليف فيها وكان من أبرز هؤلاء المؤرخين اليعقوبي والمسعودي وابن خلدون[١].

وكان من أسباب اهتمام المسلمين بدراسة التاريخ على أساس عالمي وحضاري أن (دار الإسلام) كانت داراً واسعة شملت أجزاءً كبيرة من آسيا وأفريقيا وأوربا بكل ما تحويه من تنوع طبيعي وحضاري وثقافي، فكان من الطبيعي أن تنشط الرحلة بين اقاليم هذه الدار لأسباب اقتصادية وسياسية وثقافية وأن ينشأ عن كل ذلك تفاعل ثقافي وحضاري تكون له انعكاسات واضحة على الكتابات التاريخية، وربما كان ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) (١٣٢٢-١٤٠٦م) هو أبرز المؤرخين المسلمين وآخرهم الذي تجلت في كتاباته سمات التاريخ ببعديه العالمي والحضاري.

لقد كان تطور الكتابة التاريخية على موعد مع عصر الكشوف الجغرافية في أوربا الذي امتد نحو ثلاثة قرون من ١٤٥٠م إلى ١٧٥٠م الذي وسع مساحة الرقعة الارضية المعروفة بصورة لم يسبق لها مثيل، إذ أضاف إلى القارات الثلاث المعروفة (آسيا وافريقيا وأوربا) ثلاث قارات أخرى هي : أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية واستراليا. وفضلا عن ذلك فقد استطاع رواد الاكتشافات الجغرافية استكشاف أقاليم واسعة في القارات المعروفة في افريقية وشمال أوربا والمناطق القطبية الشمالية والجنوبية وغيرها.

لقد كان من آثار هذه الاكتشافات الجغرافية توسيع الآفاق الفكرية للمؤرخين الأوربيين من خلال إطلاعهم على أقاليم وحضارات وثقافات لم يكونوا على معرفة بها. ومن ثم لم يعد بوسعهم المحافظة على منهج العصور الوسطى في كتابة التاريخ الذي يركز اهتمامه على اعمال الكنيسة والملوك، وإنما تجاوزوا ذلك إلى الاهتمام "لأول مرة بدراسة الحضارة البشرية بوصفها وحدة متكاملة"[٢]. كما وجدوا أنه لم يعد من المناسب دراسة التاريخ على (الطريقة الحولية) وذلك لأن

(١) المرجع نفسه، ص ١١٩-١٢١، ياسين إبراهيم الجعفري، اليعقوبي المؤرخ والجغرافي، بغداد ١٩٨٠، ص ١٩٥-٢١٨.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ١٩٦.

الظواهر الحضارية تتطلب وصفا شاملا لأوضاع المجتمعات من النواحي الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية[١]. وهكذا لم يعد من المقبول كتابة التاريخ على الطريقة التقليدية "وصار لابد أن يحل محل هذا كله وصف البلاد والشعوب. ولأول مرة منذ عهد المؤرخين الآيونيين -أي اليونانيين - في القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد، احتل علم الجغرافيا ووصف الشعوب مكانا مرموقا في كتابة التاريخ"[٢].

أن الآثار الفكرية لحركة الكشوف الجغرافية وظهور المدرسة العقلانية التي دعت إلى دراسة التاريخ على أساس عقلي وحضاري قد فتحت بابا واسعا "للاعمال التاريخية الطموحة، وكان من الطبيعي أن يأمل كل كاتب صاحب خيال قوي في أن يعالج في كتاب تاريخي واحد قصة الإنسان كاملة على هذه الأرض"[٣].

وهكذا بدأت محاولات إصدار دراسات عن التاريخ العالمي وكانت أول محاولة في هذا المجال تلك المحاولة التي قام بها عدد من الباحثين وكان معظمهم من الإنكليز لتأليف كتاب تاريخ العالم منذ بدايته حتى الوقت الحاضر (أي وقت تأليف الكتاب). وقد صدر هذا المؤلف بين سنتي ١٧٣٦م-١٧٦٥م. وقد تواصلت هذه المشاريع بصيغ أكثر دقة وتطورا وتوسعا .. وما زالت حتى وقتنا هذا[٤].

وفي ختام حديثنا عن البعد المكاني للتاريخ نود الإشارة إلى أن التطورات المعاصرة في مجال استكشاف اعماق الأرض واعماق البحار واستثمارها تفسح المجال لظهور آفاق جديدة للتدوين التاريخي تتجاوز سطح الأرض إلى باطنها .. وفضلا عن ذلك فإن غزو الفضاء ونزول الإنسان على سطح القمر، وإرسال أقمار صناعية إلى الكواكب الأخرى فضلا عن إقامة محطات فضائية في مدارات الأرض تنبئ عن ظهور أنماط جديدة من الكتابة التاريخية تتجاوز حدود الزمان والمكان كما عرفها المؤرخون القدامى والمعاصرون[٥].

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ١٩٦. (٢) المرجع نفسه، ج١، ص ١٩٧.

(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٢٣٨.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ص ٢٣٩.

(٥) مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص ٢١٢-٢١٥.

■ خامساً. الشمول الموضوعي للتاريخ :

إذا كان التاريخ يرتبط بالماضي الإنساني، فإن سعة هذا الماضي وتنوعه الموضوعي من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ترتبط بالمستوى الحضاري الذي كان عليه الإنسان في حقبة من حقب التاريخ، وبكل مجتمع من المجتمعات التاريخية، فتاريخ المجتمعات البدائية يختلف عن تاريخ المجتمعات المتقدمة،وتاريخ المجتمعات الحضرية لا يتطابق مع تاريخ المجتمعات البدوية أو الريفية، وذلك لأن احتياجات الإنسان في كل مجتمع من هذه المجتمعات تختلف عن احتياجات الإنسان في المجتمع الآخر[١].

في ضوء ما تقدم، فقد اختلف تاريخ كل مجتمع من المجتمعات المذكورة آنفا عن الآخر تبعا لطبيعة المستوى الحضاري الذي بلغه، وتبعا لطبيعة اهتماماته العامة. ويقدم لنا(هورس) مثالا توضيحيا على هذه الناحية، فيشير إلى أن التاريخ الهندي لا يولي اهتماما بالدولة ومؤسساتها على النقيض من التاريخ الأوربي، ففي الوقت الذي نظم فيه الأوربيون معرفتهم التاريخية استنادا إلى فكرة الدولة "بقي سكان الهند غرباء عنها لأنها لم تتجسد في مؤسساتهم بشكل يحسونها فيه. وهكذا يبدو فقدان التاريخ السياسي نتيجة طبيعية لغياب الدولة، وبسبب هذا الغياب تمسي وظائف الدولة الضرورية في أيدي غزاة غرباء، وهذا ما يحدث غالبا في القارة الهندية التي شغلت من جهة أخرى بالبحث عن مبادئ حياة روحية عرفت بها، فأشغلت ذاكرتها بما يعمر هذا المنحى الروحي وما يجعله إرثاً يلون حضارتهم بلونه"[٢].

ومما يجدر ذكره في هذا المجال أن المقولة المذكورة آنفا تجد لها امثلة واضحة في الطريقة التي عبر فيها العرب عن وعيهم التاريخي، فإنه في الوقت الذي عبر فيه اهل البوادي والأرياف عن وعيهم التاريخي من خلال الاهتمام بحفظ (انساب) قبائلهم و(أيامهم) المشهورة في المواجهات والحروب، فإن الحضر من سكان المدن والحواضر عبروا عن هذا الوعي من خلال تدوين تاريخ

---

(١) تاريخ ابن خلدون، ج٢، ص ٤٠٧-٤٠٨.

(٢) هورس، قيمة التاريخ، ص ٢٠-٢١.

الدولة ومؤسساتها ورجالها، لأن الدولة بالنسبة إليهم كانت تقوم مقام القبيلة في الذود عنهم وخدمة مصالحهم(١).

وعلى الرغم من حقيقة أن كل حضارة انتجت مفهوما للتاريخ ينسجم مع طبيعتها، فإنه من الثابت أن الحضارات التي ارتبطت بالدول، وعرفت شعوبها الكتابة والتدوين قد أتيحت لها الفرصة كي تبسط تأثيرها ومفاهيمها الخاصة عن التاريخ في حضارات العالم الأخرى(٢). وكان من أبرز تلك الحضارات حضارات وادي الرافدين، ووادي النيل، واليونان، والرومان، فضلا عن الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المعاصرة.

لقد اوضحت المكتشفات الآثارية أن بلاد وادي الرافدين قد عبرت عن احساسها بالتاريخ من خلال اهتمامها "بتسجيل تجارب الأجيال الماضية وخبراتها ومنها أعمال الملوك والحكام، ومحاولة تفسير التاريخ البشري العام بالرموز الأسطورية مثل خلق الإنسان ومكانته في نظام الكون والحياة وظهور المجتمع وانظمة الحكم "(٣).

وقد استخدم العراقيون القدماء حادثة الطوفان كحد فاصل بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث، وكان من أهم المدونات التاريخية التي وصلت إلى أيدينا عن العراق القديم جداول الملوك وهي : "ثبت بأسماء الملوك والسلالات وسني حكمهم، نظمها الكتبة عند مطلع الألف الثاني قبل الميلاد، وأشهر هذه الجداول هي جداول الملوك السومريين التي ذكرت أسماء وسني حكم الملوك الذين تعاقبوا على حكم البلاد منذ أقدم العصور السابقة للطوفان وحتى تاريخ تدوينها "(٤).

وفضلا عما تقدم، فقد خلف لنا الآشوريون مدونات تتضمن جداول بأسماء الملوك الآشوريين ومن عاصرهم من الملوك البابليين مع الإشارة إلى العلاقات السياسية بينهم بإيجاز ...وقد اطلق الباحثون المعاصرون على هذا النمط من

(١) حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، بيروت ١٩٨٠، ص ١١-١٨.
(٢) هورس، قيمة التاريخ، ص ٢١-٢٢.
(٣) عامر سليمان، جوانب من حضارة العراق القديم، في كتاب: العراق في التاريخ، بغداد ١٩٨٣، ص ٢٢٥، يراجع أيضاً بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٣٠-٣٥.
(٤) عامر سليمان، المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

التدوين اسم (التاريخ التعاصري)[١].

أما البابليون، فقد دونوا التاريخ على صورة (حوليات) على أساس تسلسل السنين "فدونوا اهم الأخبار والأحداث في بلاد بابل وآشور منذ عهد تجلاتنلصر الثالث وحتى عهد الملك السلوقي سلوقس الثالث .. إضافة إلى ذلك فقد خلف لنا البابليون والآشوريون نصوصا مطولة عن مآثر الملوك والملوك الذين شغفوا بتخليد أعمالهم العمرانية وحملاتهم العسكرية فدونوها على التماثيل والنصب واللوحات الجدارية"[٢].

وعلى الرغم من أن المدونات المذكورة آنفا كانت مدونات عامة لم تنسب كتابتها إلى كاتب معين أو مؤرخ متخصص، فإن تاريخ العراق لم يخل على ما يبدو من وجود مثل هؤلاء الكتاب. فقد أشير إلى وجود مؤرخ عراقي اسمه(برعوشا) عاش في القرن الثالث قبل الميلاد[٣]. وقد اسماه اليونان (بيرسوس). وقد الف كتابه في تاريخ بابل باللغة اليونانية، وكان هذا الكتاب "مصدراً مهماً للمؤرخين في العالم الإغريقي - الروماني وذلك لندرة المصادر الاخرى. وعلى الرغم من أننا في الوقت الحاضر لا نملك سوى مقتطفات من أجزائه الأخيرة غير الموثوقة .. إلا أن قيمتها تزداد يوما بعد يوم"[٤].

فاذا غادرنا بلاد الرافدين إلى بلاد وادي النيل فإننا سنلاحظ أن الوعي التاريخي لدى المصريين القدماء تمثل بوضع التقويم الشمسي في نحو سنة ٤٢٣٦ ق.م. وكان هذا التقويم يقوم على أساس تقسيم السنة الشمسية إلى ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً، وكانت هذه السنة تتألف من اثني عشر شهراً، ويتألف كل شهر من ثلاثين يوما[٥].

وفضلا عما تقدم، فقد عرف المصريون القدماء التدوين التاريخي على أساس (الحوليات) "وقد أمكن التعرف على الفترة ما بين ٣٤٠٠ ق.م -٢٧٠٠ ق.م من خلال إحدى قوائم الحوليات التي اشتهرت باسم لوح (بالرمو). ثم طرأ بعض

---

(١) عامر سليمان، جوانب من حضارة العراق القديم، ص ٢٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٧. (٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٨.

(٤) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٣٥-٣٦.

(٥) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٢٩.

التقدم في عملية تمييز السنين والتعرف عليها، عندما اعتبر عهد كل ملك من الملوك فترة مستقلة قائمة بذاتها، ومثال ذلك ما تذكره الآثار المصرية القديمة عن عهود الأسر والملوك الذين تعاقبوا على حكم مصر"(١).

وتشير المصادر إلى وجود مؤرخ مصري عاش في القرن الثالث قبل الميلاد وكان معاصرا للمؤرخ العراقي برعوشا، وقد عرف باسم (مانيتو) وقد قام هذا المؤرخ الذي كان كاهنا بناءً على طلب بطليموس فيلادلفيوس "بمهمة جمع قوائم ملوك مصر وعهودهم وترجمتها إلى اللغة اليونانية وكان ما تبقى من عمل مانيتو في هذا الشأن هو الأساس الذي بنى عليه علماء الآثار المصرية ترتيبهم ودراستهم لتاريخ مصر القديمة"(٢).

أما مساهمة اليهود في خدمة التاريخ فقد ذكر بعض الباحثين أنهم قد وجدوا في بعض أسفار التوراة وعيا تاريخيا واضحاً(٣). وقد تمثل ذلك بسرد سلاسل انساب بني إسرائيل، فضلا عن القصص والروايات التي تستهدف "تمجيد مملكة العبرانيين تحت حكم داود وسليمان، وإبراز عظمة هذه المملكة في شيء كثير من المبالغة"(٤). وقد حرص اليهود على إبراز العناية الإلهية في توجيه أحداث هذا التاريخ، ووضعه في إطار من التعاليم الدينية والأخلاقية العامة(٥). وسنزيد هذه الامور أيضاحا في الفصل التالي وهو المخصص للتفسيرات الدينية لليهود والمسيحيين.

في ختام حديثنا عن تطور المحتوى الموضوعي للتاريخ في حضارات الشرق لا بد من الاشارة إلى مساهمات الصينيين في هذا المجال، إذ أولى الصينيون التاريخ السياسي للدولة عناية كبيرة، فألفت في القرن السابع قبل الميلاد لجنة في العاصمة لتسجيل الأحداث المهمة لديهم وهي تشمل تاريخ أسر خاصة وملخصات

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٣٠.
(٢) المرجع نفسه، ج١، ص ٣٠.
(٣) المرجع نفسه، ج١، ص ٣٦-٤٠، هرنشو، علم التاريخ، ص ١٥-١٦، هورس، قيمة التاريخ، ص ٢٢-٢٤.
(٤) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٤١.
(٥) هورس، قيمة التاريخ، ص ٢٢-٢٤.

حولية ومذكرات مختلفة الأنواع وتراجم وسير ..وقد تناولت شتى العصور، وهي مكتوبة بأسلوب يرتضيه الذوق الصيني .. وقد لوحظ في هذه الكتابات أنها لم ترتفع عن مستوى الطريقة الحولية في تدوين التاريخ، كما أن المؤرخين الصينيين لم يضعوا هذه الكتابات موضع النقد والتمحيص[١].

وقد اتبع اليابانيون منهجاً شبيها بالمنهج الصيني في كتابة تاريخ الأسر الحاكمة في بلادهم على أساس الطريقة الحولية في التدوين. ويرى بعض الباحثين أن كتابة التاريخ الياباني لا ترجع إلى أبعد من القرن السادس قبل الميلاد، وقد جمعت أقدم الوثائق التاريخية اليابانية سنة ٧٢٠م. ونظمت على شكل حوليات، وقد أطلق عليها إسم (نيهونجي)[٢].

يظهر مما تقدم أن بدايات التدوين التاريخي قد ظهرت في المشرق، وإنها ارتبطت بتدوين التاريخ السياسي للدول والحكام على الطريقة الحولية. وقد شاب هذه الكتابات كثير من المبالغات والأساطير التي تعبر عن طريقة نظر الناس إلى الأمور في تلك الحقبة المبكرة من التاريخ.

لقد حمل اليونانيون مشعل الثقافة والحضارة بعد أن تراجع دور سكان وادي الرافدين ووادي النيل في هذا المجال، ومعروف أن بلاد اليونان كانت على احتكاك دائم بأبناء هذين القطرين بسبب القرب الجغرافي والتفاعل الحضاري. فكان من الطبيعي أن يحملوا مشعل الحضارة من بعدهم، وأن يسعوا إلى تطوير منجزاتهم في شتى المجالات الحضارية، وكان من بينها الدراسات التاريخية[٣].

لقد أشار الباحثون إلى أن الحس التاريخي عند اليونانيين قد ظهر منذ زمن بعيد ويمكن تلمس صور منه في الأشعار المنسوبة إلى هوميروس. ولكن ميلاد الكتابة التاريخية الحقة لم تظهر عندهم إلا في القرن السادس قبل الميلاد بعد أن توافرت الشروط الضرورية لظهورها وكان أبرزها ظهور الكتابة النثرية والنظرة الناقدة إلى الأساطير الشائعة، وجاء ذلك منسجما مع ظهور الحركة الفلسفية في

(١) علي أدهم، تاريخ التاريخ، ص ١٤-١٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦.
(٣) علي أدهم، تاريخ التاريخ، ص٢٣.

بلاد اليونان. وفضلا عن ذلك فقد كان لنمو النشاط التجاري بين بلاد اليونان والمشرق، واشتعال الحروب بينها وبين بلاد الفارس أثر في اهتمام المؤرخين اليونانيين بالجغرافيا ودراسة أخلاق الشعوب وعاداتها وتقاليدها وسائر أحوالها الحضارية(١).

وهكذا، فقد أخذ المؤرخون اليونانيون يعبرون عن هذه النظرة إلى التاريخ بصور ومستويات مختلفة. وسنعرض فيما يأتي لآراء عدد من أبرز هؤلاء المؤرخين :

أ. هيكاتايوس :

ولد سنة ٥٥٠ ق.م. في مدينة ملطية التي نشأت بين اهلها الكتابة النثرية والفلسفة الإغريقية الناقدة. وتنبع أهمية هيكاتايوس من أنه "أرهص بتطورين هامين في المنهج العلمي لعلم التاريخ فجعل الحقيقة مقياسا لما يرد من روايات. بالإضافة إلى أنه اتخذ اتجاها نقدياً صريحاً تجاه الأساطير اليونانية التقليدية التي دارت حول نشأة الخلق. وربما كانت الافتتاحية من كتابه المسمى الأنساب هي أول محاولة يقترب بها كاتب من طبيعة النقد التاريخي اقترابا شعوريا عن وعي صادق. وهو يقول في هذه الفقرة : "إن ما أدونه هنا هي الرواية التي اعتبرها صادقة وحقيقية، لأن قصص الإغريق عديدة، وهي في رأيي تبعث على السخرية"(٢).

ب. هيرودوت :

"هو أحد مواطني مدينة هاليكارتاسوس، وقد عاش بين عامي (٤٨٤ق.م-٤٢٥ق.م)، وامتاز هيرودوت بأنه كان "رحالة لايكل، دفعته رغبته في أن يرى وأن يتعلم إلى زيارة مصر، وآسيا الصغرى، فضلا عن كل بلاد الإغريق تقريبا، وصقلية، وإيطاليا على التوالي". وقد مكنته هذه الرحلات هيرودوت أن يشاهد الأشياء بنفسه فراح يسأل الناس، ويزور الآثار، ويقف على عادات مختلف المجتمعات وقوانينها وأديانها ونظم الحكم فيها"(٣).

وقد استطاع هيرودوت أن يوظف موهبته الأصيلة في البحث والدراسة فضلا

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٤٧-٤٨.
(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ص ٤٨-٤٩، يراجع أيضاً هرنشو، علم التاريخ، ص١٨.
(٣) المرجع نفسه، ج١، ص ٤٩-٥٠.

عن المعلومات والخبرات التي حصل عليها من تأليف كتاب (التاريخ) الذي اتخذ من الحروب بين الفرس واليونان محوراً له. وقد عد هذا الكتاب أول مؤلف تاريخي شامل يتولى دراسة العلاقات بين اليونان وآسيا من عهد كروشيوس ملك ليديا (٥٦٠-٥٤٦ق.م) إلى هزيمة الفرس سنة ٤٧٨ق.م[١].

لقد عد هيرودوت الحروب الفارسية -اليونانية صداما بين نمطين مختلفين من أنماط الحضارة وهما الحضارة الهيلينية والحضارة الشرقية. ومن ثم فقد حاول أن يتجرد عن الهوى عند تحليل هاتين الحضارتين المتصارعتين. "وبفضل نظرته التاريخية البعيدة، تمكن هيرودوت من أن يصف شعوب غرب البحر الأبيض المتوسط والعالم الآسيوي في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد وصفاً ممتعاً حياً، وجاءت هذه المادة خليطا بين التاريخ الثقافي والدراسة الاجتماعية الوصفية، إذ تنقل من وصف المناطق المختلفة، إلى وصف الحياة الخاصة اليومية للشعوب التي تناولتها الدراسة" حتى أنه استطاع أن يقدم لقرائه في كتابة التاريخ صورة عن حياة مائتين من الشعوب المتباينة داخل إطار ضخم كأنه منظر حي متحرك[٢].

لقد استطاع هيرودوت بمؤلفه هذا عن التاريخ أن ينال إعجاب مواطنيه فأطلقوا عليه لقب (أبو التاريخ). كما استطاع أن ينال إعجاب المؤرخين في العصور التالية بفضل ما تحلى به من نظرة شمولية حية للتاريخ فضلا عن السعي إلى كتابة تاريخ ثقافي وحضاري لمختلف الأقوام والشعوب فكان بحق ليس أبا لعلم التاريخ فقط، بل أباً لعلم البشر والإنسان كما يقول (بارنز)[٣].

غير أن ما تقدم لم يمنع بعض المؤرخين من توجيه عدد من الانتقادات إلى كتابات هيرودوت وهي تتلخص في ولعه بالاسلوب القصصي في الكتابة وتوسعه في إيراد بعض الخرافات والأساطير في تاريخه فضلا عن ميله إلى الاستطراد عند سرده للأحداث[٤].

---

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٥٠، علي ادهم، تاريخ التاريخ، ص ٢٥-٢٦.

(٢) بارنز، المرجع نفسه، ج١، ص٥٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٤٩.

(٤) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٥١.

ج. ثوكيديدس :

عاش بين عامي (٤٥٦-٣٩٦ق.م)، وقد عاصر هيرودوت في شطر من حياته[١]، ولكنه خالفه في منهج الكتابة التاريخية، إذ كان "أكثر عناية بتحقيق ما يروي، وأقل ميلا إلى الاستطراد...وأقدر من غير نزاع على صوغ القصة التاريخية. غير أنه من ناحية أخرى ضيَّق أفق ما عني به من موضوعات التاريخ فأفرط في حمل التاريخ على جانب الحرب والسياسة.."[٢].

لقد كان الموضوع الرئيسي الذي كتب فيه ثوكيديدس هو حرب البلوبونيز التي دارت بين أثينا واسبرطة بين عامي (٤٣١-٤٠٤ق.م) .. وهو موضوع يتصل بالصراع الداخلي بين اليونانيين، مما فرض على ثوكيديدس التزام جانب الدقة والحياد في عرض أحداث الحرب[٣].

أن المساهمة الكبرى التي قدمها توكيديدس في علم التاريخ تتركز في ميدان النقد وفي الطريقة المنهجية، إذ أكد أن قيمة العمل التاريخي تعتمد على صدق ما يرد فيه من روايات ومطابقتها للحقيقة أكثر مما تعتمد على التسلية في سرد الأحداث "والواقع أن ليوبولد رانكة في بداية القرن التاسع عشر، لم يأت بشرح أوفى من شرح توكيديدس في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد للقاعدة الأساسية للدراسة العلمية للتاريخ"[٤].

وفي ضوء ما تقدم، فقد اعتبر بعض الباحثين توكيديدس مؤسس المنهج العلمي النقدي في كتابة التاريخ[٥].

د. بوليبيوس :

هو آخر المؤرخين اليونانيين الكبار عاش بين عامي(١٩٨-١١٧ق.م)، وقد امضى معظم حياته في روما[٦] وكتب تاريخ الإمبراطورية الرومانية في أربعين جزءاً

---

(١) بارنز،تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٥١، علي ادهم، تاريخ التاريخ، ص ٢٨.
(٢) هرنشو، علم التاريخ، ص ١٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٩.
(٤) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٥٢.
(٥) المرجع نفسه، ج١، ص ٥٢.
(٦) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٥٤.

تناول فيه "قصة الفتوح الرومانية، وتحليل النظام الروماني السياسي ... وكان أكبر همه أن يشرح في ضوء التاريخ كيف استطاعت المدينة الرومانية المستقلة أن تصل إلى حال من الثبات والقوة لا تقارن بها المدن المستقلة في وطنه الإغريقي"(١).

وقد لوحظ أن بوليبيوس كان "يفوق توكيديدس من حيث وفرة الإنتاج والعمق، ويتساوى معه في تحريه الحقائق التاريخية"(٢)، وكان مما ساعد بوليبيوس على التزام الدقة وعدم التحيز في كتابة التاريخ أنه كان مواطناً اغريقياً قضى معظم شبابه في روما، فجاء علاجه للتاريخ الإغريقي -الروماني أكثر اعتدالا وتمسكاً بمبدأ عدم التحيز من أي مؤرخ قديم آخر(٣).

في ضوء ما تقدم، فقد أشير إلى أن ما أسهم فيه بوليبيوس في تقدم علم التاريخ يتلخص في أنه شجع الأساليب المثالية للدراسة المنهجية السليمة وهي الناحية التي فاق فيها توكيديدس وفضلا عن ذلك فإنه أكد على أهمية معرفة الجغرافيا والطبوغرافيا للمؤرخ(٤).

لقد وجد بعض المؤرخين المعاصرين أن منهج بوليبيوس لا يقل دقة عن المنهج العلمي التاريخي المعاصر، لذا فقد أعلن بوتسفورد "أن قراءة هذا المؤلف بإمعان هي أحسن مدخل ممكن للوقوف على روح التاريخ وطريقته كما ننظر إليها اليوم"(٥).

أن الاستعراض الموجز لأعمال أبرز المؤرخين اليونانيين الذين تقدم ذكرهم تدل على انهم قد أسهموا في تطور علم التاريخ على مستوى المنهج العلمي وعلى مستوى التنوع الموضوعي للتاريخ، فلم يعد همهم مقصوراً على عرض ما يعتقدون أنه حقيقة على مستوى التطورات السياسية، وإنما تجاوزا ذلك إلى دراسة التاريخ الحضاري والثقافي لليونان وللشعوب المجاورة أيضاً.

وفي ختام حديثنا عن المؤرخين اليونانيين لابد من الإشارة إلى وجود عدد آخر من المؤرخين اليونانيين الأقل شهرة الذين لم نتحدث عنهم، وكانت لهم

---

(١) هرنشو، علم التاريخ، ص ٢٠.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٥٤.
(٣) المرجع السابق، ج١، ص ٤٥-٥٥.
(٤) المرجع السابق، ج١، ص ٥٥.
(٥) هرنشو، علم التاريخ، ص ٥٦.

مساهمات في خدمة علم التاريخ وكان من أهمهم اكزنيفون (٤٣٠-٣٥٤ق.م) الذي أجاد في كتابة المذكرات والسير الذاتية، وبلوتارك (٥٠-١٢٥م) الذي ألف كتاب (السير المتشابهة) وهو كتاب يتصف بالدقة والوضوح وظل دوما يتصدر الانتاج في مجال التراجم في العالم وذلك لدقته ولأنه كان يحاول تقديم مثل أخلاقية حية من رجال التاريخ[١].

فإذا حاولنا الانتقال إلى الرومان للبحث عن مساهماتهم في خدمة علم التاريخ، فإننا لن نعثر على جديد في هذا المجال، فقد استمر مؤرخوهم في معالجة المواضيع نفسها التي عالجها المؤرخون اليونانيون من قبلهم وإن كان مستوى معالجتهم أضعف سواء من حيث المنهج أو المضمون .. وقد غلب على كتاباتهم الاهتمام بالتاريخ السياسي لروما، وتدوين المذكرات والسير. وقد اعترف بارنز بهذه الحقيقة بلغة اعتذارية فقال: "وعلى الرغم من أن المؤرخين الرومان لم يكونوا مبتكرين، وكانوا دائما في كثير أو قليل تحت تأثير المدرسة الإغريقية البلاغية، إلا أن أهم ما امتازت به كتاباتهم انها كانت أكثر صدقاً وأقرب إلى علم كتابة التاريخ مما جاء بعدها من كتابات رجعت بالتاريخ إلى الوراء وجعلته يخضع لتأثير الأساطير والتعصب الديني"[٢]، وقد حدث ذلك في ظل سلطة رجال الكنيسة المسيحية في العصور الوسطى.

لقد أوضح هرنشو واقع علم التاريخ بعد أن هيمنت الكنيسة على الأوضاع الثقافية في الإمبراطورية الرومانية منذ القرن الرابع الميلادي بعد تنصر قسطنطين (٣٠٦-٣٣٧م) فقال : لقد تحول فن التاريخ "إلى أيدي القساوسة والرهبان وبقي فيهم طوال العصر الوسيط أي زهاء الف سنة من الزمان، وكان من وراء ذلك أن غدا التاريخ خاضعاً للاهوت مسخراً له، وأنه أصبح عملياً تعليمياً، وهو ما لم يكنه من قبل، وأنه فقد كل صفة علمية كان يتصف بها وأصبح لا يكترث بحال لما هو حق أو محتمل الوقوع، وانه غدا مشحونا بأخبار الخوارق والكرامات غير معني إلا بماله صلة بالدين، وانه فقد حاسة النظر إلى الأشياء موضوعة في

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٥٦-٥٨.
(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٦٣.

مواضعها، فوضع العبرانيين في صدر (درامة) الزمان ورد دول العالم القديم إلى المؤخرة أو إلى الجانبين. وجملة القول أن تحول التاريخ إلى رجال الدين كان معناه محو التاريخ الصحيح من الوجود محواً دام الف عام"(١).

والحقيقة أن هذا الوصف ربما كان صحيحا بالنسبة إلى اوربا التي كانت العصور الوسطى فيها عصور ركود وتخلف حضاري، أما دار الإسلام التي بدأت فيها معالم نهضة حضارية كبيرة منذ مطلع القرن السابع الميلادي بفضل ظهور الإسلام وانتشاره، فإن تطور البحث التاريخي فيها قد اتخذ مساراً مختلفا عن المسار الذي كان عليه في أوربا، حتى أن أحد المؤرخين المعاصرين قد توصل إلى أنه "ما من أمة في الأرض قبل العصور الحديثة، كتبت في التاريخ، وألفت فيه المؤلفات الضخمة جد الضخامة، وفرعت الفروع العديدة وسجلت دقائق ما عاشت من الأحداث مثل ما كان في العهد العربي الإسلامي ... وقد تميزت الحضارة العربية الإسلامية بالنزعة التاريخية الواضحة التي تجلت في ظهور خمسة آلاف مؤرخ على الأقل فيها وما يزيد على عشرة إلى اثني عشر ألف كتاب تاريخ في أقل تقدير لديها، وبعض هذه الكتب في خمسين وثمانين ومائة مجلد"(٢).

وبالنظر إلى أهمية المساهمة الحضارية للمسلمين في مجال البحث التاريخي وتفسير التاريخ فاننا قد خصصنا الفصل الثالث والرابع من هذا الباب للحديث عن تفاصيل هذه المساهمة، ونعود الآن لنواصل الكلام عن تطور الكتابة التاريخية في الغرب في العصور الحديثة من حيث مدى اتساع الآفاق التاريخية للمؤرخين وشمولها الموضوعي.

في الوقت الذي أخذت فيه الحضارة العربية الإسلامية في التراجع والركود أخذت الحضارة الغربية تغادر حقبة العصور الوسطى وتدخل العصور الحديثة حيث واصلت نموها وتطورها منذ القرن الرابع عشر وحتى الوقت الحاضر .. وكان من الطبيعي أن يكون لهذا النمو والتطور تأثيره الواضح في نمو الدراسات التاريخية وتطورها في كل مرحلة من مراحل تطور الحضارة الغربية. وليس من أهداف هذا

---

(١) هرنشو، علم التاريخ، ص ٢٥.

(٢) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، بيروت ١٩٧٨. ج١، ص٦-٧.

المبحث متابعة تفاصيل هذه التطورات[١]. لذا سنقصر حديثنا على توضيح الآفاق العامة لمنظور المؤرخين الغربيين إلى المفردات أو التخصصات التي تشملها الكتابة التاريخية وعلى النحو الآتي :

١. لقد أصبح من القضايا المسلم بها في الوقت الحاضر "أن لا شيء يتعالى على نظر التاريخ أو تضيق عنه رحابه، وأن كل ما يقع من الإنسان أو يقع عليه في جميع مناحي الحياة عبارة عن موضوعات داخلة في بحث المؤرخ أو اختصاصه"[٢].

٢. لم تعد دراسة التاريخ منذ القرن التاسع عشر دراسة معزولة عن بقية فروع الدراسات الاجتماعية وإنما عدت فرعاً رئيسيا منها "ولعله لم يفق أحد من مدرسي التاريخ في القرن التاسع عشر (كارل لمبرخت) في الترويج لتصور التاريخ على أنه فرع من علم الاجتماع، وفي تقوية الحلقات التي تصل بين التاريخ وبين سائر فروع ذلك العلم"[٣]. والحقيقة أن البحث قد توصل إلى أن المؤرخ العربي ابن خلدون كان له السبق في الربط بين التاريخ وذلك العلم الذي كان له فضل استكشافه وتوضيح الأسس التي يقوم عليها[٤].

٣. لقد أشير إلى أنه "ليس بين الدراسات الاجتماعية التي غدا التاريخ وثيق الصلة بها ما هو أشد لزوما للمؤرخ من علم الاقتصاد. نعم إن جميع المفكرين المسؤولين قد عدلوا عن العقيدة المسرفة التي صاغها ماركس وانجلز والتي تفسر التاريخ تفسيراً تاريخيا محضاً، إلا أن المؤرخين يعترفون بان العوامل الاقتصادية لعبت دوراً بارزاً في جميع عصور النشوء الاجتماعي للعالم"[٥]. وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة للاقتصاد في دراسة التاريخ فإن المؤرخين كانوا منشغلين عنه للعناية بالتاريخ السياسي للدول والحكام ولم يلتفتوا إلى

---

(١) من اجل الاطلاع على تفاصيل هذا التطور يراجع بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ١٤٥-٢٨٢ / ج٢، ص٥-٢٥٩، هرنشو، علم التاريخ، ص ٤٦-١٢٢.

(٢) هرنشو، علم التاريخ، ص ١١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٨.

(٤) يراجع الفصل الرابع من هذا الباب.

(٥) هرنشو، علم التاريخ، ص ١١٩.

أهميته إلا في مطلع العصر الحديث ثم ازداد اهتمامهم به حينما وجدوا أن حياتهم الاقتصادية المعاصرة ترتبط بتطور التكنولوجيا، خصوصا ما يتعلق بمسائل ملكية الثروة ووضع الطبقات والتمييز بينها من الجانب الاقتصادي. وهكذا فقد وجد المؤرخ الاقتصادي نفسه مضطراً إلى أن يبدأ عمله "مستعيناً بالفنيين وينهيها بمعاونة رجال الاجتماع"[(١)]، وذلك لشدة الترابط بين الدراسات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية.

٤. لقد غدت الجغرافيا من العلوم الاجتماعية ذات الصلة الوثيقة بالتاريخ وبخاصة منها (الجغرافيا البشرية)، فكما أن التاريخ يبحث في الإنسان من حيث علاقته بالزمان، فإن الجغرافية البشرية تبحث في الإنسان من حيث علاقته بالمكان. وقد أسرف بعض الباحثين في تصور مدى تأثير الجغرافيا في الإنسان حتى أخذوا يتحدثون عن الجبرية الجغرافيا في التاريخ كما تحدث الماركسيون عن الجبرية الاقتصادية .. إلا أن معظم الباحثين في التاريخ يرفضون هذا الغلو في التفكير، وسنتولى مناقشة ذلك بالتفصيل في مبحث لاحق[(٢)].

٥. لقد لوحظ أن للتاريخ في الوقت الحاضر حليفين مهمين فضلا عن فرعي المعرفة الاجتماعية اللذين أشرنا إليهما آنفاً وهما : "الأنثربولوجيا أي علم الإنسان، والأركيولوجيا أي علم الآثار. أما علم الإنسان فلم يبلغ علم من العلوم مبلغه في حمل المؤرخين على الإيمان بتلك الحقيقة العميقة المهمة القائلة بالوحدة الجوهرية للجنس البشري. وأما علم الآثار فإنه من ناحيته وسع توسيعا لا يدرك مداه تصور المؤرخين لطول الزمن الذي نما فيه المجتمع الإنساني. لقد رفع الحجب عن الأحقاب المتطاولة السابقة على التاريخ - المدون- "[(٣)].وقد أوضحنا ذلك في مبحث سابق.

٦. أن من أهم الاتجاهات الحديثة والمعاصرة في دراسة التاريخ في الغرب هو الاهتمام بدراسة (تاريخ الفكر)، ونعني به تلك الجهود التي بذلت لاستعراض

---

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص ١٣٠.
(٢) المرجع السابق، ص ١٢٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٠-١٢١.

انتقال أفكارها ومعتقداتها وآرائها الطبقات المثقفة منذ العصور البدائية حتى العصر الحاضر[١]. وقد عبر احد المفكرين الغربيين عن أهمية هذا الفرع من فروع الدراسات التاريخية بقوله : "ليس هناك جزء من التاريخ مفيد بشكل عام مثل ذلك الجزء المرتبط بتقدم الفكر البشري وتدرج الرقي العقلي والتقدم المتوالي للعلم ودورات المعرفة والجهالة التي تعتبر دورات نور وإظلام بالنسبة لفكر الأحياء. وظهور واحياء الفنون وثورة عالم الفكر"[٢]. وكان أول مؤرخ معاصر أولى قدراً من الرعاية المنظمة للتاريخ الثقافي هو كارل لامبرخت (١٨٥٦-١٩١٥). فإليه تنسب فكرة "تقسيم التاريخ إلى فترات طبقاً للمؤثرات النفسية السائدة في كل فترة والتي تتابعت واحدة بعد الأخرى في التاريخ، فضلا عن أنها تعطي خصائص الثقافة لكل عصر وتهيئ الطريق لثقافة العصر الذي بعده"[٣]. ثم تتابع التأليف في هذا الفرع من فروع المعرفة التاريخية فنشر جيمس هارفي روبنسون (١٨٦٣-١٩٣٦) عدة دراسات عن تاريخ طبقة المفكرين في أوربا، وقام آخرون بنشر دراسات عن مظاهر أو مراحل معينة من تاريخ الفكر.. وهكذا تواصل البحث والتأليف في هذا المجال[٤].

٧. وكان مما له اتصال وثيق بتاريخ الثقافة هو (تاريخ العلم) وذلك لأن الاتجاهات الثقافية السائدة تحدد بوجه عام طبيعة تطور العلم ومكانه في الإطار الثقافي. وفضلا عما تقدم فقد فرضت السرعة الكبيرة في نمو العلم وتطوره وبخاصة منذ الثورة الصناعية وحتى الوقت الحاضر على المؤرخين ضرورة دراسة تاريخ هذا الفرع من المعرفة للتعرف على تأثيره في تطور حياة المجتمعات. ولم تكن دراسة تاريخ العلم من الأمور السهلة بالنسبة إلى المؤرخين الذين لم يحصلوا على تدريب كافٍ في ميادين العلوم الأمر الذي تطلب تعاونا وثيقاً بين المؤرخين ورجال العلم من أجل النهوض بهذا الفرع

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص١٢٢.
(٢) المرجع نفسه،ج٢، ص١٢٣.
(٣) المرجع نفسه،ج٢، ص١٢٣.
(٤) المرجع نفسه، ج٢، ص١٢٤-١٢٦.

من فروع المعرفة التاريخية[1].

٨. وكان من الطبيعي أن يؤدي الاهتمام بتاريخ العلم إلى الالتفات إلى التكنولوجيا لدراسة تاريخ تطورها من أجل التعرف على التأثيرات التي تركتها في أنظمتنا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وبخاصة منذ الثورة الصناعية التي "قامت على أساس عدد من التغيرات العلمية والتكنولوجية في الغزل والنسيج وصناعة الصلب، ووسائل النقل والمواصلات"[2].

وعلى الرغم من أن المؤرخين لم ينتبهوا إلى أهمية دراسة هذا الفرع من فروع المعرفة التاريخية إلا في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فإن جهودهم قد تواصلت منذ هذا التاريخ لدراسة التكنولوجيا في العصور القديمة، وفي عصر الثورة الصناعية، وفي التاريخ المعاصر. لقد اتضح من خلال هذه الدراسات "أن تاريخ التقدم الذي يتحقق في ميدان الحضارة المادية هو في أساسه تاريخ وسجل لتقدم التكنولوجيا. أن التقدم الفني الآلي في العصور الحديثة هو الذي يقرر مدى قدرة الإنسان على قهر الطبيعة واستغلالها وتسخيرها لخدمته"[3].

٩. أن التطورات السياسية والاقتصادية والعلمية التي مر بها العالم منذ عصر الكشوف الجغرافية قد وحدت العالم حضارياً، وفرضت على المؤرخين أن يعملوا على دراسة التاريخ من خلال منظور عالمي، إذ لم يعد من الميسور دراسة التاريخ حتى بالنسبة إلى الدولة الواحدة، من دون الالتفات إلى علاقاتها الخارجية والمؤثرات التي تتعرض لها من قبل الدول الأخرى وعلى مستويات متنوعة. وهكذا فقد أخذ المؤرخون يتخلصون من النظرة الإقليمية الضيقة ويتجهون نحو النظرة العالمية في كتابة التاريخ[4].

١٠. أن الإطار الجامع لكل فروع الدراسات التاريخية المذكورة آنفا هو (تاريخ

---

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص١٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ج٢، ص١٢٨.
(٣) المرجع نفسه، ج٢، ص١٢٨، انظر أيضاً، ص ١٢٩-١٣٠.
(٤) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص١٣٧-١٣٨.

الحضارة) وذلك لأن الحضارة هي مجموع المنجزات المادية والمعنوية التي حققها الإنسان على الأرض منذ اقدم عصور التاريخ وحتى الوقت الحاضر. وقد انتبه المفكرون الغربيون إلى هذه الحقيقة منذ القرن الثامن عشر حينما نشر فولتير كتابيه : (عصر لويس الرابع عشر) و(مقال عن سلوك الأمم وروحها)[١]. ثم تواصل التأليف في هذا الحقل، وظهرت موسوعات كبيرة وصل بعضها إلى مائة مجلد، وساهم في تأليفها عدد كبير من الباحثين كل في حقل تخصصه، وأفضل مثال على هذا النوع من التأليف موسوعة (تطور الإنسانية) التي أشرف على تحريرها المؤرخ الفرنسي هنري بير[٢].

لقد أطلق بعض الباحثين على التوجه الحديث في دراسة التاريخ على اساس حضاري اسم (التاريخ الجديد) ورأوا أن عليه تحقيق مهمتين رئيسيتين على الأقل وهما : "تصوير حضارات الماضي وإعادة بنائها على خير صورة، ثم تتبع تطور النظم الاجتماعية الرئيسية القائمة اليوم. وتعتبر المهمة الثانية اهم بكثير من الأولى لأن ما يرجى منها أساساً هو ما يمكن أن تسهم به في الوصول إلى فهم افضل لعصرنا الحالي، إن لم يكن هو الشيء الحقيقي الوحيد المطلوب من التاريخ"[٣].

بعد هذا الاستعراض الموسع لآفاق الفكر التاريخي منذ العصور القديمة وحتى الوقت الحاضر بات من الضروري أن نقف وقفة متأنية لدراسة التفسيرات الدينية للتاريخ في الديانات السماوية التي تستند إلى الوحي الإلهي وهي تتمثل باليهودية والمسيحية والإسلام. وبالنظر لسعة هذا الموضوع فقد عالجناه في ثلاثة فصول، خصص الفصل الثاني من هذا الباب لدراسة التفسيرات اليهودية والمسيحية، وخصص الفصلان الثالث والرابع لدراسة التفسير الديني للتاريخ عند المسلمين.

---

(١) المرجع نفسه، ج٢، ص١٤٢.
(٢) المرجع نفسه، ج٢، ص ١٥٢-١٥٣، وللاطلاع على مزيد من التفاصيل عن مؤلفات التاريخ الحضاري راجع ص ١٤٢-١٦٧.
(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص ٢٤٣.

الفصل الثاني

التفسيرات الدينية للتاريخ عند اليهود والمسيحيين

■ أولا. الأصول العقيدية المشتركة عند أصحاب الديانات السماوية :

من المسلمات الاعتقادية الأولى في كل من الأديان السماوية الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) أن جميع ما في الكون من جماد، ونبات، وحيوان، وإنسان، مخلوق من العدم، وهو محدث وليس أزليا ومن ثم، فإن لكل ما في الكون من مخلوقات زمناً معلوماً أو تاريخاً محدداً توجد فيه أو تحيا خلاله، ثم لا تلبث إذا انتهى عمرها أو حان أجلها أن تسلم أمرها للموت أو الفناء بحسب طبيعتها أو النوع الذي تنتمي إليه[(١)].

ويتفرع عن هذه المسلمة الاعتقادية الأولى في النظر إلى الحياة والتاريخ مسلمة أخرى تفوقها أهمية وخطورة، وهي أن لهذا الكون (المحدث) بكل ما فيه، خالقاً عظيماً، لا يحده زمان أو مكان، وهو كلي القدرة، إذا أراد شيئا قال له كن فيكون.

وقد اطلق على هذا الخالق العظيم الذي هو علة الوجود أسماء متعددة بحسب اللغات التي يتكلمها أتباع الأديان السماوية الثلاث، ولكن جوهر هذه التسميات ومعناها في اللغة العربية هو (الله)الواحد الأحد، وهو رب العالمين[(٢)].

---

(١) التوراة، سفر التكوين: الأصحاح ١-٣ (الكتاب المقدس). دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بلا مكان، ١٩٩١ ص٣-٧؛ القرآن الكريم، سورة يونس: ٣-٥ سورة البقرة: ٢٩-٣٩، سورة الملك: ٢.

(٢) البان ج. ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت ١٩٧٩، ص١٢٠-١٢١، الشرقاوي، أدب التاريخ، ص١٩٠-١٩٣.

أن ما تقدم، لا يمنع من القول أن بعض المقولات ذات الطابع القبلي الضيق أو التي تنحرف عن معنى التوحيد المطلق قد ظهرت في تاريخ اليهودية والمسيحية في سياق عملية التطور التاريخي أو عملية التأويل أو (التحريف) في حقب زمنية معينة كما سنوضح ذلك لاحقا. إلا أن الطابع العام لهذه الأديان السماوية هو التوحيد والإقرار بأن الله تعالى هو رب العالمين(١).

أن الإقرار بأن الله خالق الكون والحياة من العدم يفرض الإيمان بأن الله تعالى ذو طبيعة مختلفة عن مخلوقاته وأنه: "خارج عن العالم وسابق عليه، وفي مرتبة وجودية أعلى وأسمى، وهو حر في افعاله يخلق أو لا يخلق، والعالم ليس قديما، ولا أبديا، بل هو في رحلة زمانية محدودة، لأن الزمن الديني يبدأ بالخلق، وسينتهي بالفناء، بل أن الزمن من طبيعة هذا العالم ومن عناصره المكونة"(٢).

وانطلاقا من المسلمات المذكورة آنفاً، فقد شاءت الحكمة الإلهية أن تخلق الإنسان الأول (آدم) وزوجته (حواء) بعد أن مهدت لذلك بخلق الظروف المساعدة له على الحياة، من طبيعة، ونبات، وحيوان، وغير ذلك. وتشترك الأديان السماوية الثلاث في ملامح الصورة العامة التي تقدمها عن قصة خلق الإنسان، فهي تؤكد أن الله تعالى قد خلق (آدم) من (طين) وأنه نفخ فيه من روحه فدبت فيه الحياة واصبح بشرا سويا. ثم أن الله علم آدم الأسماء كلها، وجعل له زوجة من نفسه (ضلعه) لتكون له شريكة حياة. وقد اسكن الله آدم وزوجته حواء الجنة وطلب منهما إلا يعصيا أوامره إلا أنهما ارتكبا خطيئة المعصية لأوامره، فأكلا من الشجرة المحرمة ظنا منهما أن هذه شجرة المعرفة والخلود، فعاقبهما الله تعالى بأن أخرجهما من الجنة وكتب عليهما حياة الكدح والكفاح على ظهر هذه الارض. وهكذا بدأت حياة بني الإنسان على الأرض بكل ما فيها من افراح وأتراح وخير وشر، وحياة وممات(٣).

أن الملامح المذكورة آنفاً هي الملامح المشتركة بين الأديان الثلاث عن قصة الخلق، إلا أن هنالك تفاصيل كثيرة تنفرد بها كل ديانة عن الديانات الأخرى، كما أن هنالك مواقف وتفسيرات لبعض أحداث قصة الخلق مثل خطيئة آدم هي موضع

(١) ويد جيري، نفسه، ص١٢٠-١٢١.

(٢) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص١٩٣-١٩٤.

(٣) التوراة، سفر التكوين، الأصحاح ١-٣؛ القرآن الكريم، سورة البقرة: ٢٩-٣٩.

خلاف كبير من حيث طبيعتها والآثار التي ترتبت عليها في البيئة العقيدية لكل ديانة ويفهم من بعض نصوص التوراة ميلاً لتشبيه الله بالإنسان نحو قوله : "فخلق الإنسان على صورته على صورة الله خلقه، ذكرا وأنثى خلقهم وباركهم الله وقال لهم أثمروا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها"(١). كما تستخدم التوراة بعض العبارات في وصف الله شبيهة بتلك المستخدمة في وصف الإنسان "فلله الحكمة والإرادة وهو ينفعل بالمشاعر كعاطفة الحب أو الغضب العادل، ولكن اليهود لم يخلطوا أو يشخصوا الله مع مخلوقاته : فلا العالم الطبيعي ولا الكائنات البشرية هي شذرات من الله"(٢). ويلاحظ أن القرآن الكريم قد وصف الله تعالى في عدد من آياته ببعض الصفات الشبيهة بتلك المستخدمة في وصف الإنسان من أجل تقريب صورته تعالى من عقل الإنسان، فتحدث عن سمع الله وبصره ويده وإرادته(٣). على الرغم من أن القرآن الكريم نزههه عن أن يكون له مثل أو شبيه.

أن نصوص التوراة والقرآن الكريم لم تذكر تاريخ بدء الخليقة، ولكنها إشارت إلى أن الله قد خلق العالم من العدم في ستة أيام. جاء في التوراة : "فأكملت السموات والارض وكل جندها. وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل، فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل"(٤). وأكد القرآن الكريم في عدة آيات ذلك، نحو قوله : ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾(٥).

ويشير بعض الباحثين المعاصرين، إلى أن أيام الله (الكونية) لا تشابه من حيث مدتها الزمنية أيامنا الأرضية، إذ ورد في القرآن الكريم أن ﴿يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾(٦). كما ورد فيه أن الملائكة والروح تصعد إلى السماء ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾(٧). لذا فقد توصلوا إلى أن خلق الكون

---

(١) التوراة، سفر التكوين: الاصحاح الأول ٢٨.
(٢) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٢١.
(٣) القران الكريم: سورة البروج الآيات: ٥-١٦، سورة الفتح الآيات: ١٠، ٧، ٤، سورة الحجرات الآية: ١.
(٤) التوراة، سفر التكوين: الاصحاح الأول ٣١.
(٥) القرآن الكريم، سورة هود: ٧.
(٦) القرآن الكريم، سورة الحج: ٤٧.
(٧) القرآن الكريم، سورة المعارج: ٤.

والإنسان قد "انبثق عن فعل إلهي مباشر لا ندري الزمن الذي استغرقه، لاسيما وان مقاييسنا الزمنية لا تعد شيئا إزاء المقاييس الكونية الشاسعة البعيدة، ومن ثم فلا داعي لأن نقف فنجري مقارنة بين معطيات القرآن الكريم عن خلق آدم (الأول) وبين نظريات النشوء والارتقاء والاختيار الطبيعي التي قال بها (دارون) وغيره من (الطبيعيين)، ما دام الأمر لا يعدو أن يكون تطورا في عملية خلق آدم بإرادة الله، أو خلقه مباشرة بما هو عليه من تكوين نحن ثماره المحمولة في مجريات القوانين الوراثية المعروفة... أن الله قد خلق آدم كفعل مباشر تملك مقاييسه الزمنية الكافية، وهو خلق يجيء متمما لخلق الأرض وتهيئتها، ومساحات واسعة من السماء الدنيا، لاستقبال هذا المخلوق الفاعل الذي اتيح له أن يتخذ مكانه في الأرض خليفة لله وسيدا للعالمين"[١].

إلا أن مما يجدر ذكره أن هبوط آدم وزوجته من الجنة إلى الأرض لم تكن نهاية صلة الإنسان بالله تعالى، إذ استمرت عناية الله ورعايته له قائمة، واستمر الحضور الالهي في التاريخ قائما .. وقد تجلى ذلك من خلال تمهيد الأرض وتهيئتها لخدمة الإنسان وتسخير كل ما عليها من نبات وحيوان لإشباع حاجاته[٢]. فضلا عن استمرار التوجيه الالهي للإنسان من خلال ارسال الأنبياء والرسل من أجل هدايته إلى الطريق القويم[٣]. وقد اكدت نصوص التوراة والقرآن الكريم أن الله تعالى كان يثيب ابناء آدم الذين يلتزمون بأوامره ويحرصون على طاعته بأن يمنحهم البركة والخير .. في الوقت الذي كان يعاقب المذنبين والعصاة بأشد العقاب. وربما كان أبرز مثال على ذلك ما حل بقوم نوح من عذاب الطوفان حينما[٤]. أصروا على تكذيب نوح عليه السلام وانصرفوا عن عبادة الله تعالى وطاعته.

لقد أوضحت بعض آيات القرآن الكريم أن الأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين الله والإنسان هو وجوب طاعة الإنسان لربه واستسلامه المطلق لأوامره

(١) عماد الدين خليل، التفسير الاسلامي للتاريخ، بغداد ١٩٧٨، ص١١٩.

(٢) التوراة، سفر التكوين، الاصحاح الأول: ٢٦-٣٠، القرآن الكريم، سورة لقمان: ٢٠، سورة النحل: ١٤، سورة إبراهيم: ٣٣.

(٣) التوراة، سفر التكوين، الاصحاح السادس: ١-٢٢، القرآن الكريم، سورة البقرة: ٣٨-٣٩.

(٤) التوراة، سفر التكوين، الاصحاح ٦-٩، القرآن الكريم، سورة هود: ٢٥-٤٩.

والتقرب إليه بالعبادة والعمل الصالح. لذا فقد وصف القرآن الكريم كل الأديان السماوية التي تدعو الناس إلى طاعة الله بوصف (الإسلام) كما أطلق الوصف ذاته على جميع الأنبياء والرسل وكل من آمن بدعوتهم. جاء في القرآن الكريم : ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾[١].

لقد أوضح بعض الباحثين أن المقصود بالإسلام في هذه الآيات هو الجوهر الديني الذي انطوت عليه الأديان السماوية كافة، وليس دينا معينا بالذات، ومن ثم فإن جميع هذه الأديان هي فروع متعددة لدين الهي واحد[٢]. غير أن ما تقدم لا يعني أن هنالك تطابقا كاملا بين هذه الأديان في العقيدة والشريعة وإنما التطابق يقتصر على جوهر أمور العقيدة وتعاليمها الأساسية. وقد أكد القرآن الكريم ذلك بقوله : ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[٣]. وقوله : ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾[٤].

لقد تمثلت عناية الله ورعايته للبشر بصورة مباشرة من خلال تواصل الرسالات الدينية التي حملها الأنبياء والرسل في حقب زمنية متتابعة بدءا من نوح عليه السلام ومرورا بإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وانتهاء بمحمد ﷺ. لقد كان

---

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران: ٨٣-٨٥.

(٢) محمد عبد الله دّراز، الدين، الكويت.١٩٩٧ص١٧٥-١٨٥، هاشم يحيى الملاح، دور العقيدة الإسلامية في تحقيق وحدة العرب الأولى، مجلة آداب المستنصرية، بغداد ١٩٨٤عدد ٨، ص٦٤٥-٦٤٧.

(٣) القرآن الكريم، سورة الشورى: ١٢.

(٤) القرآن الكريم، سورة المائدة: ٤٧-٤٨.

جوهر دعوة هؤلاء الرسل واحدا وهو (الإسلام) أي إسلام الوجه لله وعدم معصية اوامره .. اما تفاصيل أحكام الشرائع وفروعها فإنها قد اختلفت باختلاف الازمنة والأمكنة التي نزلت فيها هذه الشرائع.

وكان من أبرز معالم دعوات هؤلاء الأنبياء هو ترغيب الناس في عمل الخير وترهيبهم من عمل الشر ومعصية الله، لأن موقف الله تعالى من عمل الإنسان ليس موقف المراقب السلبي، بل هو موقف المتابع الإيجابي الذي يكافىء على عمل الخير ويعاقب على عمل الشر، وقد أوضح القرآن الكريم بصراحة وقوة أن الحساب والعقاب الربانيين سيكونان في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا فيتمثل الجزاء الرباني بالرحمة والبركة والنصر للقوم الصالحين المؤمنين، وإرسال غضبه ونقمته وعذابه على القوم الطالحين الكافرين. أما في الآخرة فيتمثل الجزاء الإلهي ببعث الناس بعد الموت ومكافأة الصالحين باسكانهم الجنة خالدين فيها ومعاقبة الكافرين المسيئين بنار جهنم بحسب جسامة اخطائهم[١]. وهكذا يكون يوم القيامة هو غاية التاريخ ونهايته في الإسلام. ويلاحظ أن فكرة البعث بعد الموت والحساب والعقاب يوم القيامة قد عرفت سبيلها إلى تعاليم الديانة اليهودية في حقبة متأخرة كما عرفت في الديانة المسيحية وإن بصورة مختلفة في تفاصيلها عن صورتها الإسلامية وهو ما سنوضحه عند الحديث عن التفسير الديني للتاريخ لدى اتباع كل دين من الأديان الثلاثة بعد قليل[٢]. كما عرفت هذه الأديان فكرة المخلص (المهدي) أو ما يدعى في اليهودية والمسيحية بـ(المسيح) بصفته ممثلا للبشارة والامل في انتصار المؤمنين على اعدائهم في آخر الزمان[٣].

عرضنا في الصفحات السابقة أهم العناصر المشتركة بين الأديان السماوية في مجال تفسير التاريخ، وكان لابد أن توجد بعض الثغرات والنقاط الغامضة فيما يتصل بموقف كل دين من بعض المسائل التفصيلية وبخاصة فيما يخص التطور التاريخي وتناقض التصورات والاجتهادات في إطار الدين الواحد وتجاه المسالة

(١) القرآن الكريم، سورة الأنعام: ٦٠، سورة الزمر: ٦٩-٧٥.

(٢) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٢٨، أحمد شلبي، مقارنة الأديان (اليهودية)، القاهرة ١٩٦٦، ص١٧٣-١٧٤.

(٣) ويد جيري، المرجع نفسه، ص١٢٨-١٢٩، شلبي، المرجع نفسه، ص١٨٨.

الواحدة في بعض الأحيان وكانت تلك مسألة بالغة الوضوح في الديانة اليهودية التي تعرضت لكثير من التغيرات عبر حقب زمنية طويلة. لذا فإننا سنتولى عرض التفسير الديني للتاريخ في كل من اليهودية والمسيحية والإسلام كي نسد تلك الثغرات ونوضح التطور العقيدي والفلسفي الذي مرت به هذه الأديان عبر حقب التاريخ المتتالية :

■ ثانيا. التفسير الديني للتاريخ عند اليهود :

يواجه الباحث المسلم مفارقة صعبة وهو يدرس تاريخ الديانة اليهودية، ففي الوقت الذي تؤكد فيه نصوص القرآن الكريم أن اليهودية الحقة هي كالإسلام في موقفها من التوحيد ومسألة خلق الله للعالم والبعث بعد الموت والحساب والثواب يوم القيامة وغير ذلك من المسائل، لأنها ديانة سماوية صادرة عن الوحي الالهي، فإن دراسة الكتب الدينية اليهودية المتداولة بين أيدينا لا تساعدنا على الخروج بالصورة ذاتها التي قدمها القرآن الكريم عنها. وقد اوحت بعض آيات القرآن الكريم وما استنتجه الفكر الإسلامي منها آفاق الحل لهذه المعضلة وذلك لأن هنالك فرقا كبيرا بين التوراة التي نزلت على النبي موسى ﷺ بالتعاليم التي تحدث عنها القرآن الكريم وبين التوراة وغيرها من الكتابات التي يعدها اليهود كتابات (مقدسة). أن التوراة الأصلية قد اختفت أو حرفت وحلت محلها كتب أخرى هي من صنع أحبار اليهود .. وقد وضع هذه الكتب أشخاص كثيرون وعبر حقب زمنية طويلة قد تزيد على الف عام كما أوضحت ذلك الدراسات التاريخية الحديثة[١].

وعلى الرغم مما تقدم فإنه لا مناص أمام المؤرخ الذي يدرس تطور المنظور اليهودي للتاريخ أن يرجع إلى هذه الكتب للاستفادة منها مع ضرورة إدراكه بدقة طبيعتها والظروف التي كتبت فيها.

وقد أوضح الدكتور حسن ظاظا ابعاد هذه المشكلة بقوله : "أن الفكر الديني لدى اليهود كان يتسم بظاهرة ينفرد بها دون الأديان السماوية، وهي بقاء بابه

(١) القرآن الكريم، سورة النساء: ٤٦، سورة المائدة: ٧٩، ٧٨، ٦٤، ١٣ سورة البقرة: ٩، ٧، ٧٥، شلبي، مقارنة الاديان. اليهودية ص١٣٠-١٣١، أحمد سوسة، مفصل العرب واليهود في التاريخ، ص٣٥٤-٣٥٨. يراجع أيضا : هاري المر بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١ص٣٦-٤٣.

مفتوحا على مصراعيه لكل الوان التطور، بحيث أصبح اليهودي اليوم لا يشبه ما كان عليه اليهود على أيام داود وسليمان، فضلا عن أولئك الأقوام الذين عاشوا في البداوة تحت حكم القضاة، أو الرعيل الأول الذي اتبع تعاليم موسى وهارون. فالنصوص تغيرت، والظروف التاريخية كذلك، والعقائد والطقوس أيضا، بحيث يجد مؤرخ الفكر اليهودي نفسه امام عدة أديان ومجتمعات مختلفة، غريبة بعضها عن بعض، لا تتفق إلا في الإسم، وتدخل بسببه في ركام متكتل"[١].

ومن المصاعب التي تواجه الباحثين في الديانة اليهودية وتطورها التداخل بين بعض التسميات والمصطلحات التي ترد في الكتب اليهودية، كالعبرانيين، وبني اسرائيل، واليهود، وكأنها كلمات مترادفة لمعانٍ متشابهة بينما الواقع التاريخي يقول خلاف ذلك إذ أن لكل مصطلح من هذه المصطلحات معنى وتاريخا يختلف عن الآخر. لذا فإننا سنتولى توضيح معاني هذه المصطلحات بإيجاز شديد وفي سياق حديثنا عن المحور الأول والذي سيسعى لتوضيح الملامح العامة لنشأة الديانة اليهودية وتطورها.

أ. نشأة الديانة اليهودية وتطورها :

تحرص الكتابات اليهودية على الربط بين اليهود وإبراهيم الخليل عليه السلام الذي عاش في حدود القرن التاسع عشر قبل الميلاد والذي وصف بـ(العبراني) لانه عبر نهر الفرات أو الأردن في أثناء هجرته من العراق إلى فلسطين. وقد اكتسب هذا الوصف الذي كان يطلق على البدو المتجولين في البوادي (عبيرو أو عبرانيين)، لأنه بهجرته فعل مثل فعلهم. وبذلك تكون تسمية عبري أو عبراني تسمية قديمة سابقة إبراهيم عليه السلام، وهي تطلق على بدو شبه الجزيرة العربية القدماء، وهي قريبة الصلة بمصطلحي (أعراب وعرب)[٢].

ومن ثم فإن صفة عبري أو عبراني هي ليست صفة خاصة بإبراهيم عليه السلام وذريته (من بني إسرائيل) ولا هي صفة خاصة باليهود وإنما هي صفة عامة باعراب

(١) د. ظاظا حسن، الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه، القاهرة ١٩٧١، ص١٥٢.
(٢) طعيمة، صابر، التاريخ اليهودي العام، بيروت ١٩٧٥، ج١ص٧-١٠، سوسة، مفصل العرب واليهود في التاريخ، ص٤٩٧-٥٠٧.

شبه الجزيرة العربية القدماء.

ويلاحظ أن ديانة إبراهيم كانت تدعو إلى وحدانية الله الخالصة كما أن اللغة التي كان يتكلمها هو وأبناؤه كانت لغة قومه من الكلدانيين وليست اللغة العبرية التي ظهرت إلى الوجود بعد وفاته بنحو الف عام.

أما مصطلح (بنو اسرائيل) فهو يعني أبناء يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليه السلام وكل من انتسب إليهم بحق. وقد أشير إلى أن سبب تسمية يعقوب بهذا الاسم هو سبب ديني غرضه الدعاء له بان يحفظه الله ويحميه، وهو يعني حرفيا (ليحم الاله ايل يعقوب)، وكان (ايل) هو اسم الاله العلي العظيم عند الكنعانيين من سكان فلسطين(١).

لقد تألف أبناء يعقوب (اسرائيل) من اثني عشر سبطا، وكلهم ولدوا في منطقة حران خارج فلسطين وهم ينتسبون إلى اربع امهات وعلى النحو الآتي : بنو ليئة : راوبين وشمعون ولاوي ويهوذا وبساكر وزبولون، وابنا راحيل : يوسف وبنيامين، وابنا بلها جارية راحيل : دان ونفتالي، وابنا زلفة جارية ليئة : جاد واشير(٢).

"وقد عرضت التوراة قصة يوسف مع إخوته وما حدث له في مصر بعد أن بيع فيها وكيف دخل في خدمة فرعون وتولى ادارة شؤون الدولة، ثم نزوح إخوته إلى مصر مع أبيهم يعقوب (اسرائيل). ويعتقد أن نزوحهم هذا قد تم في عهد حكم الهكسوس في مصر (١٧٨٥-١٥٨٠ق.م) وتقول التوراة أن النبي موسى ظهر بعد ذلك في مصر، ربما في عهد الفرعون رعمسيس الثاني(١٣٠٤-١٢٣٧ق.م)فخرج موسى بهم إلى أرض كنعان (فلسطين).."(٣).

أثار بعض الباحثين عددا من التساؤلات حول التحولات التي اصابت بني اسرائيل في مصر بعد أن مكثوا فيها نحو خمسة قرون منها : هل استطاعوا أن يحافظوا على لغة جدهم إبراهيم عليه السلام (الاكدية) أم أنهم اكتسبوا اللغة المصرية

---

(١) سوسة، مفصل العرب واليهود، ص٤٨١.

(٢) سوسة، مفصل العرب واليهود، ص٤٧٩.

(٣) المرجع نفسه، ص٤٧٩-٤٨٠، وللمزيد من التفاصيل يراجع : سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيش، بيروت، ١٩٨٦، ص٧-١١، ص٢٤-٤٠.

(الهيروغليفية) بحكم المعايشة والاختلاط ؟.. أن مدة خمسمائة عام مدة طويلة جدا وهي كافية للتحول من لغة إلى لغة أخرى .. إلا إذا كان بنو إسرائيل قد عاشوا في مصر في عزلة تامة عمن حولهم، وهذا لم يحصل لأن يوسف عليه السلام قد عمل في إدارة دولة الفراعنة وتزوج ابنة رئيس الكهنة وولد له منها ولدان هما منس وافرايم. كما أن موسى نفسه قد تربى في بيت أسرة مصرية وحمل اسما مصريا وتثقف بثقافة المصريين... ويبدو أن حال بقية بني إسرائيل كان كذلك وبخاصة وأن عددهم حين قدومهم إلى مصر كان قليلا إذ لم يتجاوزوا سبعين شخصا .. لذا فإنه من المرجح أنهم قد فقدوا لغتهم الخاصة بمرور الوقت واكتسبوا لغة المصريين وثقافتهم.

وهكذا فإن الجماعة التي خرجت من مصر تحت قيادة النبي موسى إلى ارض كنعان لم تكن هي ذات الجماعة التي دخلت مصر قبل خمسمائة عام لا من حيث اللغة ولا الثقافة ولا التكوين العرقي، وإنما هي جماعة مختلطة الأصول، وقد حملت الاسم القديم (بنو إسرائيل). ربما لإضفاء شيء من الشرعية على مطالبتهم بارض كنعان بصفتها الموطن الذي قدم منه الاجداد.

وقد أشير إلى أن هذه الجماعة تأثرت في مصر بثقافة الهكسوس الذين حكموا مصر في هذه المدة واكتسبوا الثقافة المصرية .. كما تأثروا بعقيدة الفرعون اخناتون الذي دعى إلى التوحيد في العبادة .. لذا فربما كان من أسباب خروجهم من مصر الانقلاب الديني على عقيدة اخناتون واضطهاد اتباعه من قبل الفراعنة الجدد .. وكان من بين اتباعه موسى عليه السلام وذلك قبل نزول الوحي عليه.

ومهما يكن من أمر فإن حقبة جديدة قد بدأت في تاريخ هذه الجماعة اعتبارا من خروج النبي موسى عليه السلام من مصر ونزول الوحي عليه بديانة التوحيد في حدود القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وهكذا فإن الدين اليهودي يبدأ حياته اعتبارا من هذا التاريخ وليس قبله، وهو لا يتصل اتصالا مباشرا بديانة إبراهيم عليه السلام، بل أن التوراة نفسها لا تعد إبراهيم نفسه نبيا كما يرى أحمد سوسة[١].

ويذهب معظم الباحثين إلى أن التوراة التي نزلت على موسى قد اختفت

(١) سوسة، مفصل العرب واليهود، ص٤٨٠-٤٩٠.

وصرفت تعاليمها .. كما أن أتباع موسى عليه السلام لم يستطيعوا الثبات على النهج الذي دعاهم إليه، فعبدوا العجل والأوثان التي كان يعبدها الكنعانيون. وهكذا كانت حياتهم في فلسطين ولمدة سبعمائة سنة صراعاً بين التوحيد الذي دعا إليه النبي موسى عليه السلام ومن سار على نهجه من الأنبياء والوثنية السائدة في بلاد كنعان(١). وقد لاحظ أحد الباحثين أن اليهود لم يستطيعوا أن يكونوا "أية ثقافة خاصة بهم خلال وجودهم في فلسطين وإنما اقتبسوا الثقافة الكنعانية بما في ذلك اللغة والديانة.... ومن الثابت أن هؤلاء الموسويين أخذوا بالآرامية بعد انتشارها في الشرق فصاروا يتكلمون بها فيما بينهم، وفي غضون ذلك تكونت لدى كهنتهم اللهجة الآرامية الخاصة بهم، وهي التي صارت تعرف فيما بعد بالعبرية، وأخذوا يكتبون بها"(٢). كما لاحظ أن التوراة التي كتبها الكهنة اليهود في بابل في القرن الخامس قبل الميلاد بهذه اللغة العبرية هي غير التوراة التي جاء بها النبي موسى عليه السلام(٣). ومن ثم فإن الديانة اليهودية في صيغتها المعروفة الآن قد كتبت على يد علماء اليهود بعد موسى عليه السلام بزمن طويل .. وقد أضافوا إليها شروحات وتفاسير متنوعة، وكانت هذه التعاليم متأثرة بثقافة وديانات الاقوام التي عاش بينها اليهود وتأثروا بها كالمصريين والكنعانيين والعراقيين والفرس(٤). بل أن بعض الباحثين قد أشار إلى أن تسمية اليهود بهذا الإسم قد أطلقها عليهم الفرس في حدود القرن الخامس قبل الميلاد لأنهم كانوا في الأصل ينتمون إلى مملكة يهوذا (المنقرضة) فسموا يهوذا أو يهوداً وغدا اسم الديانة التي يعتنقونها : (اليهودية)(٥).

إن ما تقدم يوضح لنا أسباب التناقضات والمفارقات التي تضمنتها العقائد اليهودية فيما يخص المنطلقات الأساسية في فهم التاريخ وتفسيره.

ب. شعب الله المختار ومفهوم الألوهية :

إن استقراء نصوص التوراة يشير إلى أن كتبة التوراة قد حاولوا من خلال

---

(١) سوسة، مفصل العرب واليهود، ص٦٠٧-٦١١.
(٢) المرجع نفسه، ص٦١٢.
(٣) المرجع نفسه، ص٦١٢-٦١٤.
(٤) المرجع نفسه، ص٦١٤-٦١٦.
(٥) المرجع نفسه، ص٦١٥، سليمان مظهر، قصة الديانات، بيروت ١٩٨٤ص٣٢٧.

عملية الخلط بين العصور والمفاهيم المختلفة تقديم صورة عن (الله) تتفق مع تصورهم لتاريخ بني اسرائيل وتطلعاتهم بغض النظر عن مدى مطابقة ذلك لحقائق التاريخ. فلا غرابة إن ابتعدت صورة الله في بعض نصوص التوراة عن صورة الله الواحد الاحد رب العالمين المتعالي عن أهواء البشر ونزواتهم، وذلك لأنهم ارادوا الله أن يكون إلها لليهود وحدهم بصفتهم شعبه المختار يسالم من يسالمون ويحارب من يحاربون[١].

إلا أن ما تقدم لم يستطع أن يحول بين الباحثين المدققين وبين الوصول إلى بعض الحقائق المتصلة بالتطور التاريخي لليهود وأفكارهم العقائدية[٢]. وقد أوجز ذلك أحمد سوسة بقوله: ..من بين سطور التوراة نخلص إلى أن هناك ثلاثة أقوام أو ثلاث جماعات لكل منها ثقافتها الخاصة بها ظهرت في أزمنة متباعدة منفصلة الواحدة عن الأخرى حاول كتبة التوراة الجمع بينها واعتبارها جماعة واحدة .. وهذه الأقوام والجماعات هي :-

أولا. الجماعة الإبراهيمية (الأيلوهيمية)، وهي جماعة نبي الله إبراهيم عليه السلام وأبنائه إسحاق ويعقوب والأسباط المرتبطة بالعصر الكنعاني وبعقيدة توحيد الله تعالى. ويشار إلى أن الله كان يدعى باللغة الكنعانية (ايل) لذا أطلق بعض الباحثين على عقيدة التوحيد في هذا العصر (الأيلوهيمية).

ثانيا. قوم النبي موسى عليه السلام، وقد تألفوا من مزيج من الاسرائيلين والمصريين وبقايا الهكسوس وبعض العبيد .. وقد آمنوا بدعوة موسى عليه السلام للتوحيد، وكانوا في الأصل من المتأثرين بدعوة اخناتون للتوحيد وعبادة الله الواحد .. وكان يدعى بلغة المصريين (الإله أدوناي) أو الإله اتون.

ثالثا. اليهود العنصريون المرتبطون بدين الاله (يهوه) الذي كتبه الأحبار، وقد ادعوا صلتهم عرقيا وتاريخيا بإبراهيم عليه السلام وعصره وبفلسطين التي زعموا أن الههم (يهوه) وعدهم بها. لقد نسب كتبة التوراة عددا من الصفات إلى (يهوه) تتناقض مع ما يجب أن يتصف به الله من كمال وقدرة وسمو، وعالمية، مما يدل

(١) مهنا يوسف حداد، الرؤية العربية لليهودية، الكويت ١٩٨٩ص١٨٣-١٨٧.
(٢) ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص٢٨-٣١.

على أن اليهود كانوا يعيشون في هذه الحقبة تحت تأثير أفكار وثنية متخلفة مستمدة من عبادة "إله البراكين المتعطش للدماء" كما يقول فرويد، وهو يدعو للبطش والقسوة والشر كقتل الشيوخ والأطفال وحرق المدن .. والانحياز المطلق لشعبه المختار مقابل أن يقوم هذا الشعب بالإخلاص له وعبادته وحده[(١)].

لقد حاول كتبة التوراة كما قدمنا أن يدمجوا هذه الجماعات الثلاث في جماعة واحدة أطلقوا عليها وصف العبريين وبني إسرائيل واليهود مما خلق كثيرا من التشوش والارتباك في فهم تاريخ اليهود وتطورهم العقيدي، إلا أن الدراسة النقدية للنصوص كشفت زيف هذه المحاولة. ويلاحظ أن القرآن الكريم قد كشف حقيقة هذا التزوير للتاريخ "إذ فرق بين بني إسرائيل الأنبياء الصالحين وهم إبراهيم واسحاق ويعقوب وموسى والأنبياء الذين ظهروا بعده، وبين اليهود المتأخرين فجاء ذكر الأولين مقرونا بالتجلة والتقديس، بينما اقترن الفريق الثاني باللعن والانحراف"[(٢)].

ويلاحظ أن المفهوم العنصري العنيف للاله (يهوه) لم يكن موضع قبول عند اليهود كافة، وفي كل العصور، إذ أن هنالك من النصوص ما يشير إلى رفض هذا المفهوم، ونجد ذلك واضحا في الأقوال الواردة في التوراة والمنسوبة إلى النبي (اشعياء) الذي عاش في القرن الثامن قبل الميلاد، إذ يفهم من العديد من أقواله تأكيده أن رب اليهود هو "الإله الواحد، اله العالمين، خالق الكون ورازقه، المحب العطوف الذي لا يهوى التدمير، ولا يحب الاذى، وتبعا لذلك هاجم اشعياء الاصنام وسفه عبادتها"[(٣)]. ومن أقواله : "أنا الرب وليس آخر، لا إله سواي، أنا الرب، وليس آخر، مصدر النور وخالق الظلمة، صانع السلام، وخالق الشر، أنا الرب صانع كل هذه"، ومنها: "أنت هو الإله وحدك لكل ممالك الارض، انت صنعت السماوات والأرض.."[(٤)].

---

(١) سوسة، مفصل العرب واليهود في التاريخ، ص٣٦٠-٣٦١؛ ينظر أيضا، حداد، الرؤية العربية لليهودية، ص١٨٧-٢٠٠، ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص٢٣-٣٠.

(٢) شلبي، مقارنة الأديان (١- اليهودية)، ص١٦٨.

(٣) الكتاب المقدس، سفر اشعياء ٤٥ : ٧.

(٤) سفر اشعياء ٣٧-١٦.

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن من أسباب شيوع هذا المفهوم أن اليهود في مرحلة الاسر البابلي أخذوا يتساءلون: "اين يهوه الآن بعد أن تحطمت المدينة المقدسة وأحرق الهيكل؟.. لقد بدا لهم أن يهوه كان معهم في الأسر، ولكن ألا يزال يهوه مع الذين تخلفوا منهم في فلسطين؟ وألم يسر يهوه مع من ساروا منهم إلى بلاد أخرى في الشمال والجنوب والشرق والغرب؟ وكانت إجابتهم على ذلك بعيدة المدى في الفكر اليهودي، فقد أصبحوا يعتقدون أن يهوه مع كل منهم أنى كان، ومعنى هذا أن يهوه في كل مكان. وتعد تلك خطوة هامة في تاريخ العقيدة الاسرائيلية، فإنها رفعت الإله عن أن يكون محدودا في مكان لا يتعداه، وتخطت به قيود التجسيم إلى حد ما"[(١)].

وقد تأثر اليهود في فهم أمور عقيدتهم بالفلسفة اليونانية والإسلامية وظهر بينهم مفكرون وفقهاء يشرحون النصوص الدينية على أسس مجازية وبما يوافق العقل والمنطق، وكان من أبرز الأمثلة على هذا الاتجاه فيلو الاسكندري (٢٠ق.م-٧٠م) الذي لم يقبل الأوصاف التي جاءت في التوراة للاله بحرفيتها ونادى بتفسير مجازي لهذه الأوصاف، ورفض فكرة تدخل الاله في عالم الإنسان[(٢)]. وكذلك الفقيه اليهودي موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤م) الذي عمل طبيبا للدولة الأيوبية في مصر في الحقبة الإسلامية. لقد وضع ابن ميمون (الأصول الثلاثة عشر) التي توضح اركان الإيمان اليهودي بما يجعله قريباً جدا من أصول العقيدة الإسلامية على وفق مذهب الأشاعرة. وندرج فيما ياتي مقتطفات من هذه الأصول:[(٣)]

١. أنا أؤمن إيمانا كاملا بأن الخالق، تبارك اسمه، هو الموجد والمدبر لكل المخلوقات. وهو وحده الصانع لكل شيء فيما مضى وفي الوقت الحالي وفيما سيأتي.

٢. أنا أؤمن إيمانا كاملا بأن الخالق، تبارك اسمه، واحد لا يشبهه في وحدانيته

---

(١) شلبي، مقارنة الاديان (١-اليهودية)، ص١٦٧، انظر ايضا، مظهر، قصة الديانات، ص٣٢٦-٣٢٧.

(٢) حداد، الرؤية العربية اليهودية، ص ٢٠١.

(٣) ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص ١٥٧-١٥٩.

شيء بأية حال، وهو وحده الهنا كان منذ الأزل. وهو كائن، وسيكون إلى الأبد.

٣. أنا أؤمن إيمانا كاملا بأن كل كلام الأنبياء حق.

٤. أنا اؤمن إيمانا كاملا بمجيء المسيح، ومهما تأخر فإنني انتظره كل يوم.

٥. أنا أؤمن إيمانا كاملا بقيامة الموتى في الوقت الذي تنبعث فيه بذلك إرادة الخالق، تبارك اسمه، وتعالى ذكره والى أبد الآبدين.

وهكذا فقد تشعبت المدارس والمذاهب في تفسير المعتقدات الدينية اليهودية وظهرت الوان من التفكير يصعب حصرها في هذه الصفحات القليلة، ويبدو أن الاتجاه الغالب في العصر الحديث الذي تتبناه الحركة الصهيونية هو الاتجاه الضّيق المتعصب الذي يعد امتدادا لفكر أحبار اليهود الذين كتبوا التوراة والتلمود[١].

ج. حضور الله في التاريخ :

إن عقيدة الألوهية في الديانة اليهودية تقيم رباطا متينا بين الله والتاريخ، وتجعل لله حضورا دائما في حركة التاريخ وتوجيهه نحو نهايته، وذلك لأن هذه العقيدة تنطلق من الإيمان بأن الله تعالى قد خلق الإنسان والمكان والزمان، وهو لم يفعل ذلك ويترك الإنسان يكافح لوحده في تدبير معاشه وتوجيه شؤونه ..، بل إنه كان يراقب ما يجري ويوجه شؤون الحياة توجيها مباشرا أو غير مباشر .. اما توجيهه المباشر فيتضح من خلال أوامره التي يصدرها لبني الإنسان والتي ابتدأت بأوامره لآدم ومعاقبته له حينما ارتكب خطيئة المعصية..ومن ثم فقد استمر هذا التوجيه بعد هبوطه من الجنة إلى الأرض..

وقد حفلت التوراة بقصص الأنبياء الذين أرسلهم الله إلى بني إسرائيل والوصايا والشرائع التي حملوها عن الله إلى قومهم من أجل تنظيم حياتهم على وفق مبادئها في كل صغيرة وكبيرة ..

وقد ربط هؤلاء الأنبياء بين مدى التزام اليهود بهذه الوصايا والشرائع ورضا الله وسخطه عليهم "فكل ما حل باليهود من آلام إنما هو عقوبة من الله على ما ارتكب شعب الله (المختار) من آثام، ولذلك فليس ثمة هزيمة حربية واحدة لا

---

(١) للتوسع يراجع، الدكتور حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه.

تحمل للمؤرخ اليهودي مغزى دينيا، وليس هناك كارثة واحدة من الكوارث التي لحقت بهم لا يمكن أن يكون لها تأويل لاهوتي واضح لديه. وهكذا أصبح كل حدث تاريخي في جوهره تعبيرا عن إرادة الله عقابا وثوابا، فصارت الحقائق التاريخية مواقف بين الله والبشر تتجلى فيها إرادة الله فاعلة وحاكمة على الفعل الإنساني "(١).

ويقدم لنا سفر أيوب استثناءا على هذه القاعدة من خلال تأكيده أنه ليس هنالك تلازمٌ مطلق بين الألم الذي يبتلي به الله الإنسان وعمل الشر، إذ قد يكون سبب ذلك الابتلاء هو تعزيز بعض الفضائل في نفس الإنسان كالصبر والثقة المطلقة برحمة الله وحكمته(٢).

وفضلا عما تقدم، فإن هذه العقيدة حينما تربط الثواب والعقاب الإلهي بفعل الإنسان فإنها تعلن إيمانها بأن للإنسان إرادة على الاختيار بين فعل الخير وفعل الشر .. ومن ثم فهو يتحمل نتائج أفعاله .. وهكذا فإنها تتوصل إلى أن الإنسان هو الفاعل الحقيقي في التاريخ(٣).

وعلى الرغم مما تقدم فقد ثار خلاف بين أحبار اليهود في الموقف من حرية الإرادة لدى الإنسان وهل هو خاضع لحكم قضاء الله وقدره (مسير)، أم أنه حر في افعاله حرية كاملة (مخير) أم أن إرادته مقيدة بإرادة الله وعلمه .. لقد توزعت آراء أحبار اليهود في هذه المسألة على نحو ما نشاهده عند علماء الكلام المسلمين.. ويبدو أثر علم الكلام الإسلامي في الفكر اليهودي واضحا في هذا المجال وخصوصا في سعديا جأون وموسى بن ميمون(٤).

وأيا كان موقف الفكر اليهودي من حرية الإرادة لدى الإنسان، فقد كان من المسلم به لديهم أن الإنسان يحمل بذاته الاستعداد لعمل الشر، كما أن لديه الاستعداد لعمل الخير، لذا فقد تراوحت أعماله بين عمل الخير وعمل الشر. وقد ترك ذلك طابعه على حركة التاريخ ومساره. في ضوء ما تقدم، فإن كتابات اليهود

---

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ عند العرب، ص١١٧-١١٨.

(٢) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٢٥.

(٣) شلبي، مقارنة الاديان (١-اليهودية) ص١٩٧-٢٠٣.

(٤) ظاظا، الفكر الديني الاسرائيلي، ص١٦٣-١٦٤.

الدينية "لا تظهر اقتناعا ثابتا بان التقدم هو أمر مستمر، فهي أكثر ميلا إلى أن يكون التاريخ مؤلفا من سياق من الحركات تندفع إلى الأمام وتتراجع إلى الخلف، ومن عصور من الازدهار ومن عصور من الكوارث"[١]. وعلى الرغم من هذا المنظور المتوسط بين التفاؤل والتشاؤم إلى حركة التاريخ فإنه قد لوحظ وجود منظور متشائم إلى التاريخ في بعض الكتابات الدينية اليهودية وبخاصة في سفر الجامعة .. حيث تعلن نصوص هذا السفر أن "لكل شيء زمان، ولكل امر تحت السماوات وقت .. فالأشرار ينالون جزاءهم، كذلك يلم الالم والموت بالعادلين. وترتفع في سفر الجامعة نبرة عميقة من التشاؤم عندما يصل إلى القول بان ساعة الموت اسعد من ساعة الميلاد. وما كل شيء إلا من تراب ويجب أن يعود إلى التراب"[٢]. وهكذا فإن كل شيء باطل وان التاريخ يكرر نفسه باستمرار "ما كان فهو ما يكون، والذي صنع فهو الذي يصنع، فليس تحت الشمس جديد! "[٣].

أن هذه النظرة المتشائمة إلى التاريخ والتي تصل إلى حد العدمية كانت نتيجة طبيعية لغياب المعتقدات التي تبعث الأمل في النفوس كالإيمان بالبعث بعد الموت والإيمان بمجيء المسيح المنتظر في الكتابات اليهودية المبكرة، فهل ساهم ظهور هذه المعتقدات في كتاباتهم المتأخرة في تعديل نظرتهم إلى التاريخ ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في المبحث الآتي.

د. المسيح المنتظر والبعث بعد الموت:

إن دراسة الكتابات الدينية اليهودية قبل الأسر البابلي تشير إلى أن هذه الديانة كانت تركز على الأعمال الدنيوية ولا تعير اهتماما للاعتقادات الأخروية، وإذا تحدثت هذه الديانة عن الثواب والعقاب الذي ينتظر الإنسان عن اعماله فإنها تعني به الجزاء الدنيوي الذي ينتظره في هذه الدنيا. وهكذا كان جزاء بني إسرائيل حينما عصوا اوامر الرب هو النكبات والكوارث التي حلت بهم في هذه الدنيا

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٢١.
(٢) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٢٦.
(٣) المرجع نفسه، ص١٢٦.

عقابا لهم على هذه المعصية. كما أن جزاء اليهودي الذي لا يراعي أوامر الرب في حياته هو الفقر والمرض وغير ذلك من العقوبات الدنيوية(١).

ومن الواضح أن هذه العقيدة كانت عاجزة عن منح الأمل والشعور بالتفاؤل لليهود وبخاصة حينما اخذت تحل بهم المحن والنكبات، وأسرُ اعداد كبيرة منهم ونقلهم من فلسطين إلى العراق حيث تعرفوا فيه على بعض المعتقدات ذات الأصول الزرادشتية كعقيدة الايمان بانتصار الخير على الشر في آخر الزمان، وظهور ملك مثالي يحكم العالم، وعقيدة البعث بعد الموت، حيث يجري حساب الناس على أعمالهم في الدنيا، ومكافأة الصالحين بدخول الجنة، ومعاقبة الطالحين بدخول الجحيم(٢).

لقد كان من نتائج تعرف اليهود على هذه المعتقدات أن ظهرت لدى اليهود عقيدة المسيح المنتظر. "وكلمة المسيح معناها الممسوح بزيت البركة لأنهم كانوا يمسحون به الملوك والأنبياء والكهنة والبطارقة، وكانوا في مبدأ الامر يرون المسيح ملكا فاتحا مظفرا من نسل داؤد، يسمونه ابن الله، ويعتقدون أنه سيجيء ليعيد مجد إسرائيل ويجمع أشتات اليهود بفلسطين ويجعل أحكام التوراة نافذة المفعول"(٣).

لقد عد اليهود عقيدة المسيح المخلص بمثابة تجديد العهد مع الرب الذي قطعه لإبراهيم عليه السلام ويعقوب وموسى بأن يجعل من بني اسرائيل شعبه المختار ويمنحهم السيطرة على شعوب الأرض .. وإذا كان هذا العهد لم يتحقق في سالف الأيام بسبب معاصي اليهود وذنوبهم فإنه لا بد أن يتحقق في آخر الزمان حينما يجيء المسيح المخلص "وعندئذ تصير أورشليم مدينة لا مثيل لها بين المدائن، يقيم فيها الرب على جبل صهيون، ويتجمع فيها المشردون من بني إسرائيل.."(٤). وكما جاء في سفر اشعيا "سيبيد الموت إلى الأبد، ويمسح السيد الرب الدموع عن جميع الوجوه، ويزيل عار شعبه عن كل الأرض، لأن الرب قد تكلم، فيقال

(١) شلبي، مقارنة الأديان (١-اليهودية)، ص١٧٢-١٧٤، ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص١١٠-١١٢.

(٢) شلبي، مقارنة الأديان (١-اليهودية)، ص١٨٩.

(٣) المرجع نفسه، ص١٨٨.

(٤) ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص١١٢.

في ذلك اليوم، هو ذا الهنا الذي انتظرناه، نبتهج ونفرح بتخليصه"[١]. وبذلك يتحقق ملكوت الله أو السماء على الأرض.

لقد رأى بعض الباحثين أن مبعث عقيدة المسيح المخلص عند اليهود هو الشعور بالإحباط، والبحث عن الأمل، الذي ينبثق من حضيض الخوف والدمار ليخلق صورة ساحرة تداعب العواطف وتبعث الأمل[٢].

وإذا كان اليهود قد أخذوا أصول فكرة المسيح المخلص من الزرادشتية فإنهم قد أخذوا إلى جانبها فكرة البعث بعد الموت والحساب والعقاب أيضا، إلا انهم لم يستطيعوا هضم هذه العقيدة تماما وتحويلها إلى احد اركان المعتقدات اليهودية الأساسية، إذ ظل الغالب على المعتقدات اليهودية هو الطابع الدنيوي. وهكذا فقد جاءت النصوص التي تتحدث عن البعث بعد الموت وحياة الخلود في الآخرة غامضة وتحتمل أكثر من تفسير[٣]. وربما كان تحذير دانيال أوضح إشارة وردت في التوراة إلى البعث بعد الموت حيث جاء فيه : "وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي"[٤]. في ضوء ما تقدم فقد وجدت طوائف يهودية تؤمن بالقيامة والبعث بعد الموت إيمانا عاما دون الدخول في التفاصيل[٥]. ووجد بينهم من ينكر ذلك[٦]. كما وجد من يرى أن البعث بعد الموت سيكون للأرواح دون الاجساد[٧]. وهكذا. لذا فقد توصل شلبي إلى "أن اليهود عندما تكلموا عن الآخرة، لم يكونوا في أكثر الاحوال يعنون ما تعنيه الأديان الأخرى من وجود دار للحساب على ما قدم الإنسان في حياته الأولى، إنما كانوا يعنون شيئا آخر"[٨].

يظهر مما تقدم أن اعتقاد اليهود بالمسيح المخلص، وبالبعث بعد الموت قد احدث بعض التغيير في الموقف إزاء التاريخ، فقد أخذ المستقبل منذ ذلك الحين يحتل مكانا افسح، كما أنه قد أصبح بعدئذ من الواجب البحث عن المعنى الرئيسي للتاريخ، لا في التجربة الحاضرة، ولكن في الحدث المرتقب لإقامة

---

(١) ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، ص١١٣.
(٢) المرجع نفسه، ص١١٣.
(٣) المرجع نفسه، ص١٥٩-٢٥٩.
(٤) سفر دانيال: الاصحاح ١٢ : ٢.
(٥) ظاظا، المرجع السابق، ص١٥٩.
(٦) المرجع نفسه، ص٢٥٩.
(٧) ويد جيري، المذاهب الكبرى، ص١٢٨.
(٨) شلبي، مقارنة الأديان، ص١٧٣.

مملكة المسيح المخلص لليهود في الأرض[١].

ويلاحظ أن عقيدة المسيح المخلص قد منحت اليهود المؤمنين بها أملا قويا في المستقبل وأوجدت لديهم استعدادا لأتباع كل مغامر طموح يدعي أنه هو المسيح المخلص الذي سينقذهم من حياة الشتات ويعيدهم إلى فلسطين حيث سيشهدون تحقيق حلمهم المضلل بإقامة مملكة الله على تلك الأرض المقدسة. لذا فقد عرف التاريخ ظهور العشرات من هؤلاء الادعياء في حقب تاريخية مختلفة. "والظاهر أن ادعاء يهودي ما أنه المسيح المنتظر كان أمرا سهلا هينا يكاد يحدث كل يوم"[٢]. فهذا المسيح عليه السلام يقول لتلاميذه وهو جالس على جبل الزيتون على انفراد : "احذروا أن يضلكم أحد، لأن كثيرين سيأتون باسمي قائلين : أنا هو المسيح ويضلون كثيرين"[٣]. وقال المسيح عليه السلام في مناسبة أخرى : "ان قال لكم أحد هو ذا المسيح هنا أو هناك فلا تصدقوا، لأنه سيقوم مسحاء كذبة وأنبياء كذبة، ويعطون آيات عظيمة وعجائب، حتى يضلوا لو أمكن المختارين أيضا"[٤].

ومع قوة هذا التحذير ووضوحه، فإن اليهود الذين رفضوا الإيمان بأن عيسى ابن مريم عليه السلام هو المسيح، ظلوا يركضون وراء كل مدع من بينهم أنه المسيح المخلص، وما الحركة الصهيونية المعاصرة إلا صورة من صور الضلال (المسيحاني) الذي يدفع اليهود والعرب والإنسانية اليوم ثمنا باهضا له وعلى كل المستويات.

■ ثالثا. التفسير الديني للتاريخ عند المسيحيين :

يتألف التفسير الديني للتاريخ لدى المسيحيين أو النصارى من مجموع الآراء التي عرضها رجال الفكر والدين المسيحي للتاريخ استنادا إلى فهمهم لبعض نصوص التوراة والإنجيل. ويلاحظ أن كلتا التسميتين : (النصرانية) و (المسيحية) قد اشتقت من الصفات التي عرف بها نبي الله عيسى ابن مريم عليه السلام فهو من أبناء

---

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى، ص١٢٧.

(٢) ظاظا، الفكر الديني الاسرائيلي، ص١٣١، وللمزيد من التفاصيل عن المسحاء الكذابين راجع الصفحات ص١٢٥-١٥١ من الكتاب نفسه.

(٣) العهد الجديد. انجيل متى ٢٤ : ٣-٤.

(٤) انجيل متى، ٢٤: ٣-٢٤.

مدينة الناصرة في فلسطين، لذا فقد اطلق على طائفة من أتباعه اسم (النصارى)[١]. كما كان قد عرف بعد ظهور نبوته بالمسيح أي المخلص، فاشتهر أتباعه بعد ذلك باسم (المسيحيين). وقد أشارت بعض المصادر إلى أن هذه التسمية لم تستقر كاسم علم على الدين الجديد واتباعه إلا في القرن الثالث الميلادي حينما اجتمع (المجمع المقدس في نيقية) "واتخذ قراراته في العقيدة، ومنها وصف معتنق المسيحية بأنه مسيحي"[٢].

كما ذكرت بعض المصادر أن تسمية النصارى والنصرانية كانت اسما لطائفة مسيحية ظهرت في القرن الأول الميلادي وكانت تسعى إلى المحافظة على الموسوية مع المسيحية باقامة التوراة والإنجيل معا في مواجهة محاولات بولس الرسول تحرير المسيحية من الموسوية اليهودية. وقد واجهت هذه الطائفة صعوبات جمة في المحافظة على معتقداتها، إذ وقع هؤلاء (النصارى - اليهود) بين نارين : نار بني قومهم اليهود، ونار بني دينهم المسيحيين، فهاجروا إلى الحجاز يحتمون بالعرب الأحرار .. ولما ظهر الإسلام دخل معظم أفراد هذه الطائفة في عقيدته..وتلاشى ذكرهم بين الطوائف المسيحية.. حتى عدت تسميتا المسيحية والنصرانية كأنها من المترادفات التي تعبر عن مسمى واحد[٣].

أ. حياة المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام :

تشير المصادر المسيحية إلى أن عيسى ابن مريم عليه السلام قد ولد في مطلع السنة الأولى من التقويم الميلادي، وإن كان هناك من يشكك في هذا التاريخ ويرى "أن معظم المرجعيين والثقاة يتفقون الان على أن تاريخ ميلاد يسوع يمكن تثبيته في حدود السنة التي أعطيناها رقم ٧ق-م"[٤].

وتذكر الأناجيل أن يسوع (عيسى) ولد بطريقة عجائبية خارقة من امرأة عذراء

---

(١) طعيمة، صابر، التاريخ اليهودي العام، بيروت ١٩٧٥، ص٢٨٦.

(٢) محمد جابر عبد العال الحيني، في العقائد والأديان، الديانات الكبرى المعاصرة، مصر ١٩٧١، ص٢٥٣.

(٣) يوسف درة الحداد، مصادر الوحي والإنجيل، ج١، جونيه (لبنان) ١٩٦٧ ص١٣٠-١٣١، طعيمة، صابر، التاريخ اليهودي العام، ص٢٨٥-٢٨٧.

(٤) جورج برناردشو، المسيح ليس مسيحيا، ترجمة جورج فتاح، بيروت ١٩٧٣ ص١٥٠.

تدعى (مريم) كانت مخطوبة لرجل اسمه يوسف بن داؤد النجار: "وجدت حبلى من الروح القدس"(١).

وقد أكد القرآن الكريم حصول تلك الولادة (المعجزة) وعدها من دلائل نبوة عيسى ابن مريم عليه السلام، ووصف ذلك في كثير من الآيات البليغة المؤثرة(٢).

وترجع بعض الأناجيل نسب عيسى ابن مريم عليه السلام من ناحية أمه مريم إلى هارون عليه السلام أخ النبي موسى عليه السلام، بينما ترجعه أناجيل أخرى إلى سليمان أو داؤد عليهما السلام. اما نسبه الروحي فترفعه إلى الله تعالى.

ولا تقدم لنا المصادر التاريخية المعاصرة لولادة عيسى عليه السلام شيئا عن ولادته وحياته، لذا فإن أقدم المصادر التي قدمت شذرات عنها هي الأناجيل الاربعة المعتمدة ككتب مقدسة عند المسيحيين. ومن المعروف أن هذه الكتب لم تكتب إلا بعد وفاة المسيح عليه السلام بعشرات السنين، وهي لم تأخذ صيغتها الرسمية النهائية إلا في مؤتمر نيقية الذي انعقد في عام ٣٢٥م. وهكذا فقد افسح هذا الواقع المجال لكثير من الاختلافات والتناقضات حول دقة ما ورد في الأناجيل من أخبار وروايات عن حياة وتعاليم المسيح عليه السلام(٣). ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا الواقع التاريخي المحير، فإنه ليس أمام الباحث في حياة عيسى عليه السلام سوى القبول بهذا الواقع، والاعتماد في دراسته على ما ورد في الأناجيل من أخبار وأقوال.

وخلاصة حياة عيسى ابن مريم عليه السلام بحسب ما ورد في الأناجيل أنها قد امتدت ثلاثاً وثلاثين سنة فقط، بدأت بولادته في مدينة بيت لحم في فلسطين، ثم انتقل منها إلى مصر مع أبيه يوسف النجار وأمه خوفا عليه أن يقتله حاكم فلسطين الروماني هيرودس، الذي أمر بقتل أطفال اليهود دون سن السنتين وذلك لأنه كانت قد بلغته نبوءة بظهور المسيح الذي سيغدو ملكا على اليهود ويهدد ملكه .. إلا أن هذا الملك لم يلبث أن توفي، فعاد عيسى عليه السلام من مصر بصحبة أسرته وسكن في مدينة الناصرة في منطقة الجليل.

---

(١) إنجيل متى، الاصحاح الأول: ١٨.

(٢) سورة مريم: ١٦-٣٤، آل عمران: ٤٥-٦٠.

(٣) الحداد، مصادر الوحي الإنجيلي، ج١، ص١٢٦-١٢٩، فاروق الدملوجي، حياة السيد المسيح، بغداد ١٩٥٦، ص١١٦-١١٧.

وقد أمضى عيسى عليه السلام طفولته في كنف يوسف النجار الذي كان مع فقره وعمله في النجارة شديد الاهتمام بتعاليم الدين (اليهودي)، مما أتاح الفرصة لعيسى عليه السلام أن يأخذ عنه وعن أمه مريم تعاليم الدين وشعائره. وقد أشير إلى أنه كثيرا ما كان يتردد على دور العبادة اليهودية (الكنيس)، كما صحب أمه وأبيه حينما بلغ عمره الثانية عشرة إلى بيت المقدس (أورشليم) لأداء فريضة الحج وأداء فريضة الصوم وقد تعرض عيسى عليه السلام إلى تجربة قاسية حينما شاهد هيكل سليمان. الذي كان يحمل عنه صورة سامية وقد تحول إلى ساحة لبيع الخراف والأضاحي .. وميدانا للمساومات التجارية التي لا علاقة لها بالحياة الروحية.

وبعد عودتهم من بيت المقدس توفي يوسف النجار فاضطرت مريم إلى الانتقال من الناصرة إلى (كانا) موطنها الأصلي. وهناك اشتغل عيسى ابن مريم عليه السلام بالنجارة التي كان تعلمها من أبيه لأمه يوسف النجار .. إلا أن هذه الحرفة لم تصرفه عن الاهتمام بأمور الدين والعقيدة. وكان في أيام السبت يذهب إلى الكنيس للصلاة ودراسة الشريعة .. كما كان يساهم في القاء بعض المواعظ الدينية على الناس... وقد استمر على هذه الحال ـ التي لا نعرف شيئا عن تفاصيلها ـ حتى بلغ الثلاثين من العمر.

في هذا السن، سمع عيسى ابن مريم عليه السلام أخبارا عن شاب بعمره وهو ابن خالة امه (الياصابات)، وكان اسم هذا الشاب يوحنا بن زكريا (وهو النبي يحيى) الملقب بالمعمدان. وقد لقب بهذا اللقب لأنه كان يعتقد بان الماء يغسل آثام الناس لذا كان يعمد الناس في ماء نهر الأردن قبل أن يعظهم ويبشرهم بقدوم المسيح(١).

حين التقى عيسى ابن مريم عليه السلام بيوحنا المعمدان، طلب منه أن يعمده، ولكنه تردد حينما وجد من خلال نظراته الثاقبة أن عيسى ليس بالإنسان العادي وقال له : أنا الذي في حاجة إلى أن تعمدني ثم تأتي إلي ولكن عيسى عليه السلام أصر، فامتثل يوحنا لطلبه "فلما اعتمد يسوع صعد للوقت من الماء، وإذا السماوات قد

---

(١) مظهر، سليمان، قصة الديانات، ص٣٦٣-٣٦٦.

انفتحت له، فرأى روح الله نازلا مثل حمامة وأتيا عليه، وصوت من السماوات قائلا هذا هو ابني الحبيب الذي سررت به"(١).

وهكذا بدأ عيسى ابن مريم عليه السلام مرحلة النبوة، وقر في وجدانه أنه المسيح المخلص الذي يتطلع قومه من اليهود إلى ظهوره ليقودهم، ويحررهم ويكون ملكا عليهم. وكان مما عزز هذا الاعتقاد ظهور عدد من المعجزات على يديه، فكان كما يقول متى في إنجيله : "يطوف كل الجليل يعلم في مجامعهم ويكرر بشارة الملكوت، ويشفي كل مرض وكل ضعف في الشعب، فذاع خبره في جميع سورية، فاحضروا إليه جميع السقماء المصابين بأمراض وأوجاع مختلفة، والمجانين والمصروعين والمفلوجين فشفاهم فتبعته جموع كثيرة من الجليل"(٢). وغيرها من المدن الفلسطينية.

وقد سال عيسى ابن مريم عليه السلام أصحابه عما يقوله الناس عنه، "فقالوا قوم : يوحنا المعمدان، وآخرون ايليا، وآخرون ارميا، أو واحد من الأنبياء، قال لهم وانتم من تقولون اني انا، فاجاب سمعان بطرس وقال : أنت هو المسيح ابن الله الحي"(٣). فسر عيسى عليه السلام بجوابه ثم "أوصى تلاميذه أن لا يقولوا لأحد أنه يسوع المسيح"(٤).

ويبدو أن المسيح عليه السلام كان يخشى عواقب انتشار هذا الخبر ووصوله إلى أسماع الحاكم الروماني في المدينة لأنه يعني أنه قد أخذ يشكل خطرا سياسيا على الأوضاع في البلاد بالنظر لما تحمله كلمة (المسيح) من دعوة للخروج على السلطة وقيادة اليهود نحو التحرير وإقامة مملكة خاصة بهم. وكان هذا الحاكم قد أمر بقتل يوحنا المعمدان لأنه مارس نشاطا دينيا وربما سياسيا اقل بكثير مما يقوم به المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام.

وعلى الرغم مما تقدم، فإن المسيح عليه السلام لم يلبث أن اصطدم بأحبار اليهود وزعمائهم لأنه كان يدعو إلى إصلاح التعاليم الدينية اليهودية وتخليصها من صرامة الطقوس والمظاهر والالتزام بروح الديانة التي تقوم على المحبة والصدق والزهد

(١) انجيل متى، ١ صحاح ٣: ١٦-١٧.
(٢) إنجيل متى، ١ صحاح ٤ : ٢٣-٢٥.
(٣) إنجيل متى، ١ صحاح١٦ : ١٣-١٧.
(٤) إنجيل متى، ١ صحاح ١٦ ٢٠-٢٠.

وإخلاص التوجه إلى الله. كما سعى إلى التقرب من فقراء الناس وبسطائهم ومجد الفقر والزهد ودعا الأغنياء للتخلي عن ثرواتهم وجشعهم وأكد أن "مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله"[١].

لقد اثارت هذه التعاليم زعماء المجتمع اليهودي في فلسطين على المسيح عليه السلام ومن ورائهم السلطة الحاكمة في البلاد، ولم تساعده كثيرا في كسب جماهير الناس وبسطائهم لأنهم لم يفهموا المعاني العميقة والأهداف البعيدة التي كانت تقف وراء هذه التعاليم[٢]. لقد ذكر أحد الباحثين أن ثقافة المسيح عليه السلام كانت عالية ومستوعبة لثقافة العصر فلم يكن عليه السلام "اقل علما واطلاعا على أحكام التوراة والشريعة واسفار الأنبياء والوصايا والفرائض وأحكام النكاح والنصوص والصفات من الكهان ورؤساء الدين، وإنما يظهر من بعض المعاني الواردة في الأناجيل أنه كان مطلعا فوق ذلك كله على الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة والهيات فيلون اليهودي الإسكندري وتاريخ الديانات السابقة والمعاصرة"[٣].

ويبدو أن المسيح عليه السلام كان يأمل أن يكسب جماهير اليهود وبسطائهم إلى صفه بطريقة سلمية هادئة .. ثم يجتذب من بعدهم وبتأثيرهم زعماءهم وأحبارهم .. حتى إذا تم له ذلك .. قادهم في معركة التحرير ومقارعة الاجانب من أجل تأسيس ملكوت الله في الأرض. وقد عبر عن هذا الهدف البعيد بقوله : "لا تظنوا اني جئت لالقي سلاما إلى الأرض، ما جئت لألقي سلاما بل سيفا... ومن لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني"[٤].

غير أن خصوم السيد المسيح عليه السلام أدركوا أهدافه وأجهضوا خططه قبل أن يفلح في كسب كثير من الأتباع، فقاموا بتحريض العوام هذه ولم يتجاوز أتباعه اثنتي عشر شخصا من الحواريين. ثم رفعوا أمره إلى الحاكم الروماني طالبين إيقاع عقوبة الصلب به لأنه يدعي أنه ملك ويطلب الملك على اليهود وهم لا يرضون بحكم قيصر بديلا .. وهكذا حكم بيلاطس (الحاكم الروماني) على المسيح عليه السلام بان يقتل صلبا بناءً على اعترافه بالتهمة بصورة غير مباشرة وتحت تأثير ضغط

---

(١) إنجيل متى، إصحاح ١٩-٢٤.
(٢) الدملوجي، حياة السيد المسيح، ص٦١-٦٤.
(٣) المرجع نفسه، ص٥١.
(٤) الدملوجي، حياة السيد المسيح، ص٥٩-٦٠.

زعماء اليهود وعامتهم[(١)].

إن ما تقدم، يمثل الملامح العامة والموجزة لقصة حياة المسيح عيسى ابن مريم ﷺ القصيرة والعميقة في آن واحد .. وإذا كان المسيح ﷺ لم يفلح في حياته في كسب الكثير من الاتباع، فإنه قد افلح بعد وفاته، في كسب الملايين من البشر على مدى العصور من خلال سيرته وتعاليمه.

وقد قدم حواريوه واتباعه من الرسل ومن جاء بعدهم قراءات وتفسيرات لحياته وتعاليمه تتفاوت في قربها أو بعدها من الواقع التاريخي .. وقد تركزت هذه الاختلافات حول مسائل عدة لا مجال هنا لمناقشتها جميعاً بالتفصيل .. لذا فإن البحث سيقصر جهده على الأمور ذات الصلة بالتفسير المسيحي للتاريخ[(٢)].

ب. أصول التفسير المسيحي للتاريخ وآفاقه :

يتألف الكتاب المقدس للمسيحيين من التوراة والأناجيل الأربعة، وهي إنجيل متى ومرقس ولوقا ويوحنا فضلا عن أعمال الرسل. لذا فإنه ليس بالامكان دراسة التفسير المسيحي بمعزل عن التفسير اليهودي للتاريخ وقد عبر المسيح ﷺ عن هذا التوجه حينما قال : "ما جئت لانقص بل لأكمل"[(٣)]. لذا فإن البحث سيحاول الربط بين الأصول اليهودية والمسيحية في تفسير التاريخ مع الحرص على ابراز جوانب الخلاف والتطور بين الديانتين. ومن أجل توخي الدقة والوضوح فإننا سنعرض أصول التفسير المسيحي للتاريخ بحسب النقاط الآتية :-

١. التوحيد وعقيدة التثليث :

لقد اوضحنا في الصفحات السابقة أن الديانة اليهودية قامت على أساس الإيمان بوحدانية الله تعالى، فكانت فاتحة الصلاة (الثماني عشر) عند اليهود دعاء التوحيد بحرفه التوراتي : (الله أحد) والنبوي، على لسان أشعيا : (الله الصمد). وقد نشأ عيسى ابن مريم ﷺ على هذه الصلاة "وصلى هذه الصلاة في كل السبوت أثناء دعوته. ولما سئل عن أعظم وصية في الشريعة أجاب بصلاة الفاتحة

---

(١) إنجيل متى، إصحاح ١٠ : ٣٤-٣٨.

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ٢٧ : ١-٥٠، الدملوجي، حياة السيد المسيح، ص٨١-٨٥.

(٣) إنجيل متى، الإصحاح ٥ : ١٧.

المأخوذة من التوراة : (الأولى هي : اسمع يا إسرائيل، أن الله الهنا هو الله أحد)[١].... فالتوحيد الإنجيلي هو التوحيد التوراتي بحرفه"[٢].

وهنا قد يكون من الضروري أن نعرض للعوامل التي أدت إلى ظهور عقيدة التثليث عند المسيحيين على الرغم من إيمانهم بعقيدة التوحيد. فقد أشير إلى أن التوراة كانت قد "عبرت عن جميع بني إسرائيل بأنهم أولاد الله (أنتم اولاد للرب الهكم) التثنيه ١٤ : ١ والمسيح من بني إسرائيل من نسل هارون من جهة الام، فإنه بحسب الشريعة ابن لله بالمعنى المجازي، وتلاميذه أبناء ـ ايضا ـ لله، وهم اخوة بعضهم لبعض لأن اباهم واحد كما تقول التوراة (أليس اب واحد لكلنا ؟ أليس إله واحد خلقنا ؟) ملاخي ٢: ١٠"[٣].

وقد خاطب المسيح اتباعه بقوله : "لان أباكم يعلم ما تحتاجون إليه قبل أن تسألوه فصلوا انتم هكذا : أبانا الذي في السماوات ليتقدس اسمك"[٤].

يتضح مما تقدم أن معنى الأب والإبن كما استعمل في التوراة والإنجيل للاشارة إلى الله تعالى ومخلوقاته من البشر هو تعبير مجازي .. إلا أن بعض المسيحيين وبدافع الحب والتعظيم للمسيح عليه السلام صرفوه عن معناه المجازي إلى معناه الحقيقي، وقد تم ذلك في مؤتمر نيقية سنة ٣٢٥م وبموافقة الامبراطور قسطنطين على الرغم من معارضة بعض البطارقة أمثال نسطور يوس واريوس وغيرهما اللذين تمسكا بالتفسير المجازي للفظة البنوة والأبوة[٥]. وكان من الامور التي دفعت المسيحيين إلى التمسك بفكرة البنوة الحقيقية ولادة عيسى ابن مريم عليه السلام المعجزة بإرادة الله وروح منه.

وان مما يتصل بعقيدة التثليث عند المسيحيين الإيمان بـ(الروح القدس) وقد وردت الإشارة إليه في الأناجيل على لسان المسيح عليه السلام بصفته (المعزي والمدافع وروح الحق)، الذي يرسله الله للدفاع عن المؤمنين وتثبيتهم كما أرسله لتعزيتهم بعد رفع المسيح إلى السماء بخمسين يوما وتشجيعهم فامتلأ جميع الحضور وكان

(١) إنجيل مرقس، الإصحاح ١٢: ٢٩.
(٢) الحداد، مصادر الوحي الإنجيلي، ج١ ص٢١٣-٢١٤.
(٣) أحمد حجازي السقا، أقانيم النصارى، القاهرة، ١٩٧٧، ص٢٥.
(٤) إنجيل متى، الإصحاح ٦: ٩-١٠.
(٥) السقا، اقانيم النصارى، ص٣٨، الدملوجي، حياة السيد المسيح.

عددهم ١٢٠ شخصا من الروح القدس، وابتدأوا يتكلمون بألسنة أخرى، كما أعطاهم الروح أن ينطقوا(١).

لقد حاول رجال الدين المسيحي تقديم صياغة لاهوتية عن طبيعة العلاقة بين الأب والابن وروح القدس، فأصدروا في مجمع نيقية الذي انعقد في سنة ٣٢٥م (قانون الإيمان العام) الذي أكد أن الله تعالى واحد من حيث الجوهر أما من حيث الصفات الذاتية الأساسية (الأقانيم) فهو ثلاثة ولكل اقنوم من الاقانيم الثلاثة صفات خاصة يمتاز بها من غيره .. فيمتاز الأب في المثلث الإلهي المسيحي بكونه مكون الكائنات والخالق لكل العوالم .. ويمتاز الإبن بالحلول والتجسد وأنه مخلص العالم من الخطيئة .. ويمتاز الروح القدس بأنه المحيي المعيد وهو الذي يهب الحياة للعالم وهو سر الحياة، وهو الروح المقدسة المسؤولة عن العالم وهو الدليل والمرشد .. إلا أن هذه الأقانيم الثلاثة ليست منفصلة عن بعضها وإنما هي ثلاثة اقانيم للإله الواحد ولا يمكن لأحدها أن يكون مستقلا قائما بذاته(٢).

ماذا يعني كل هذا الكلام اللاهوتي المعقد؟.. هل يعني أن الله واحد ولكنه يتجلى لنا بصفات وأوضاع متعددة .. ولكن مهما تعددت الصفات والتجليات يبقى الله واحداً احداً .. فإن كان الأمر كذلك. إلا يكفي الحديث عن الله وقدرته دون الدخول في تفاصيل ذاته وصفاته ؟!

إما إن كان غير ذلك فلمَ المواربة والغموض ؟! يبدو أن الظروف التاريخية التي مرت بها المسيحية هي السبب في كل هذه الأمور وما نتج عنها من خلاف وانقسامات بين أتباع الديانة المسيحية ذاتها .. وهو ما عبرت عنه المجامع الكنسية المتعددة في نيقية والقسطنطينية وخلقدونيا وغيرها(٣).

ولكن ما هو تأثير هذه العقيدة في الله في التفسير المسيحي للتاريخ ؟ يتجلى هذا التأثير في الفهم المسيحي لخطيئة آدم، والتجسد والفداء .. والسعي إلى إقامة ملكوت الله في الأرض .. وهو ما سنعالجه على التتالي في، المباحث الآتية :-

(١) اعمال الرسل، الإصحاح الثاني، ١-٢؛ السقا، أقانيم النصارى، ص٥٩-٦٦.
(٢) الدملوجي، حياة السيد المسيح، ص١٥٤، السقا، أقانيم النصارى، ص٥٩-٦٦.
(٣) الدملوجي، المرجع نفسه، ص٢٢٥-٢٢٧.

٢. خطيئة آدم ﷺ والفداء :

تقدم المسيحية التاريخ في صورة مأساة أول فصولها يتألف من سقوط آدم، ومن استمرار (الخطيئة) في ذريته حتى مجيء عيسى ابن مريم ﷺ الذي يقدمه الله تعالى (فداء) لخطيئة آدم على خشبة الصليب(١). ولكن لماذا تستمر الخطيئة في ذرية آدم ﷺ، ولماذا يعذبون بسببها من دون أن تقترف أيديهم ذنبا. ولماذا تستمر هذه الخطيئة في كل الأجيال البشرية من آدم ﷺ وحتى تقديم المسيح ﷺ نفسه للفداء، وقد كان فيهم أنبياء وصالحون؟... "هذا ما لا يجيب عنه اللاهوت المسيحي ولكنه يؤكد أن الله كان قد غضب على آدم وحواء وحكم على نسلهما بالعذاب الأبدي، ثم أحب الله العالم وندم على حكمه فضحى بابنه الوحيد كفارة عن البشر، وأن السيد المسيح قد حمل وزر خطيئة العالم في جسده على خشبة الصليب وجعل نفسه فدية عن علم ورؤية واختبار في سبيل خلاص الذين يؤمنون به من الخطيئة، وأن الأب قد بذل ابنه الوحيد لتكون للذي يؤمن به الحياة الأبدية"(٢).

ويلاحظ أن فكرة الفداء قد منحت المؤمنين بالمسيح ﷺ على مدى الأجيال أمل الرحمة والخلاص من ذنوبهم، كما عززها الاعتقاد بأن المسيح ﷺ سيكون قاضي الدينونة بعد الموت وكل من يؤمن به يخلص من الخطيئة ومن العذاب الأبدي(٣). بل أن حق مغفرة الذنوب توسع في المسيحية ليشمل تلاميذه وخلفاءهم من رجال الدين استنادا إلى ما اوردته الأناجيل من أقواله : "من غفرتم خطاياه تغفر له، ومن امسكتم خطاياه امسكت"(٤).

ويلاحظ أن توسع رجال الدين في استخدام هذا الحق وإساءة استخدامه في بعض العصور من خلال حق الاعتراف وإصدار صكوك الغفران قد ادى إلى ضعف المسؤولية الأخلاقية لدى الناس، وسعي الأغنياء وذوي السلطان إلى شراء المغفرة ودخول الجنة بأبخس الأثمان مما قاد إلى ردة فعل ودعوات قوية للاصلاح الديني(٥).

٣. رسالة المسيح ﷺ والتاريخ :

ارتبطت حياة المسيح ﷺ ودعوته منذ البداية بالله وبالمطلق، وتحدثت

---

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٤١.
(٢) الدملوجي، حياة السيد المسيح، ص١٧٦، الحيني، في العقائد والأديان ٢٤٥.
(٣) إنجيل يوحنا، الإصحاح ٥ : ٢٤-٣٠. (٤) إنجيل يوحنا، الإصحاح ٢٠ : ٢٣.
(٥) الدملوجي، حياة السيد المسيح، ص١٨٨- ١٨٩.

الأناجيل كثيرا عن انتماء المسيح إلى ملكوت الله في السماء، فهل كانت الرسالة التي بشر بها المسيح ﷺ تدعو إلى إقامة (مدينة الله) المثالية في السماء أم أنها كانت رسالة السماء السامية التي تسعى لاقامة مدينة الله أو مملكته على الأرض ؟ . .

أن قراءة حياة المسيح ﷺ التاريخية والاطلاع على تعاليمه التي بشرت بها الأناجيل تؤكد الخيار الثاني، فقد نشأ عيسى ابن مريم ﷺ في ظروف تاريخية محددة على أرض فلسطين، وفي مجتمع يهودي، وتشبع بقيم هذا المجتمع وشريعته. وحينما حمل رسالة السماء وراح يدعو الناس إلى إقامة ملكوت الله في الأرض، لم يقفز من فوق مبادىء الشريعة اليهودية (العهد القديم)، بل دعا إلى تكميلها والارتفاع بمثلها العليا في (العهد الجديد) من خلال تأكيده على الحب، والرحمة، والفداء والعدل، والأخوة في الله بين بني الإنسان.

أن العلاقة بين الزمني (التاريخي) والمطلق (الإلهي) تتضح معنى شرح عنى مصطلح (ملكوت) الذي دعا المسيح ﷺ إلى تحقيقه.

أن (الملكوت) مصطلح آرامي يعني الملك أو المملكة، فملكوت الله هو أولا ملكه وحكمه، وملكوت الله بحسب بعض النصوص الإنجيلية هو مملكة يحكم الله فيها بواسطة مسيحه .. ويخطىء من يظن أن ملكوت الله، خصوصا في صيغته الآرامية، ملكوت السماوات .. ودعاء (المسيحيين) في صلاة (أبانا) يدل على أنه أرضي وسماوي معا، لذا فإنهم يبتهلون إلى الله بقولهم : "ليأتي ملكوتك.. على الأرض كما في السماء"(١).

ويرتبط ظهور ملكوت الله عند المسيحيين بظهور المسيح على الأرض وانطلاقه للتبشير بدعوته بين الناس والعمل على تأسيس نواة الجماعة المسيحية التي أخذت شكلها التنظيمي في صورة (الكنيسة). وقد أشار المسيح ﷺ إلى ذلك بصراحة حين خاطب بطرس بقوله : "وأنا اقول لك أيضاً أنت بطرس، على هذه الصخرة ابني كنيستي، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها واعطيك مفاتيح ملكوت السماوات، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطا في السماوات"(٢).

(١) الحداد، مصادر الوحي الإنجيلي،ج١، ص٢٧٢-٢٧٥.
(٢) إنجيل متى، الإصحاح ١٦ : ١٨-٢٠.

وتشير بعض نصوص الأناجيل إلى أن هدف المسيح كان في البداية هداية قومه من اليهود إلى دعوته وضمهم إلى جماعته (كنيسته)، نحو قوله : "لم أرسل إلا إلى خراف بني إسرائيل الضالة"[١]. ولكنه حين واجه معارضة اليهود الشديدة له ولدعوته حذرهم من خطورة ما يفعلون لأن ذلك سيؤدي إلى نقل شرف الدعوة إلى أمة أخرى : "قال لهم يسوع أما قرأتم في الكتب الحجر الذي رفضه البناؤون هو قد صار راس الزاوية... لذلك اقول لكم أن ملكوت الله ينزع منكم ويعطى لأمة تعملُ أثماره"[٢].

وقد ذكر متى في إنجيله أن عيسى ظهر لحواريه بعد قيامته فقال لهم : "دُفع إليّ كل سلطان في السماء وعلى الأرض، فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس. وعلموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتكم به. وها أنا معكم كل الأيام إلى انقضاء الدهر"[٣].

وهكذا فقد حسمت التطورات التاريخية الواقعية التي واجهت دعوة المسيح موقفه من قومه من اليهود، وحملته على التوجه إلى الأمم الأخرى لدعوتها إلى الدخول في ملكوت الله، وبذلك انتقلت المسيحية من التوجه القومي إلى التوجه الإنساني. وقد ظهرت ثمار هذا التوجه بعد عصر المسيح بعدة قرون.

٤. المسيحية وفكرة حضور الله في التاريخ :

إذا كانت اليهودية قد أكدت فكرة حضور الله في التاريخ من خلال خلقه لآدم وهدايته للبشر من خلال اصطفاء الأنبياء والمرسلين، ومعاقبتهم على الخطايا والذنوب بطرق شتى، فإن المسيحية ترى أن الله قد دخل في التاريخ متجسدا في صورة المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام ليقيم ملكوت الله في الأرض، ثم ليقدم نفسه فداء لخطيئة آدم عليه السلام، ثم يعود مرة ثانية إلى السماء من خلال البعث والصعود، وبذلك يمنح البشر الأمل في الخلود[٤].

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح ١٥ : ٢٤-٢٥. (٢) إنجيل متى، الإصحاح ٢١ : ٤٢-٤٤.

(٣) إنجيل متى، الإصحاح ٢٨ : ١٦-٢٠.

(٤) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص١١٩، ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٤١-١٤٢.

ويرى المسيحيون أن الكنيسة قد أخذت على عاتقها مسؤولية التبشير بتعاليم المسيح وإقامة ملكوت الله في الأرض طوال مدة (غيبة) المسيح عن الأرض في السماء. وتتمتع الكنيسة بكامل سلطات المسيح ﷺ التشريعية بناء على التخويل الذي منحه لحواريه بطرس في الحل والربط(١). كما تتمتع بالعصمة من الخطأ وذلك لأن سلطاتها مستمدة من المسيح ﷺ مباشرة(٢).

ويعتقد المسيحيون أن (الروح القدس) بصفته الأقنوم الإلهي الثالث يؤدي دورا عظيما في حياة البشر والكنيسة، فهو الذي يعين الاشخاص الذين يقودون الكنيسة، ويعين لهم مكان العمل، ونوعه ومجاله وزمنه وأسلوبه، ولا يترك شيئا مهما صغر أو كبر دون إعداد وترتيب وتنسيق وتنظيم وهو يضمن للكنيسة حسن سيرها في كل العصور حتى تبلغ مجدها الأبدي العظيم(٣).

لقد كان الناس يتساءلون في عصر المسيح ﷺ عن موعد نهاية التاريخ ومجيء ملكوت الله إلى الأرض حيث الحساب والعقاب، وهو ذات الوقت الذي سيعود فيه المسيح ﷺ إلى الأرض. ويشير إنجيل متى إلى أن تلاميذ المسيح ﷺ قد وجهوا إليه هذا السؤال وهو جالس على جبل الزيتون فقالوا : "قل لنا متى يكون هذا، وما هي علامة مجيئك وانقضاء الدهر ؟"(٤). فأجابهم إجابة عامة مبهمة عن بعض الظواهر والعلامات التي تسبق ذلك اليوم ثم قال لهم : "واما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحد ولا ملائكة السماء، إلا أبي وحده"(٥).

ويعتقد المسيحيون أنه إذا حان موعد ذلك اليوم، فإن المسيح ﷺ سيعود إلى الأرض، ويقيم مملكته على الارض. عند ذلك سيبعث الأموات من قبورهم ويتولى المسيح ﷺ بمعاونة الملائكة محاسبتهم على أعمالهم السابقة فيجازي الأبرار بدخول الجنة ويعاقب الأشرار بدخول النار. جاء في إنجيل متى : "يرسل ابن الإنسان ملائكته فيجمعون من ملكوته جميع المعاثر وفاعلي الإثم ويطرحونهم

(١) إنجيل متى، الإصحاح ١٦ : ١٨-٢٠.
(٢) الحداد، مصادر الوحي الإنجيلي،ج١، ص٢٩٣.
(٣) السقا، أقانيم النصارى، ص٥٥-٥٦. (٤) إنجيل متى، الإصحاح٢٤ : ٣.
(٥) إنجيل متى، الإصحاح ٢٤ : ٣٥.

في أتون النار، هناك يكون البكاء وصرير الأسنان، حينئذ يضيء الأبرار كالشمس في ملكوت أبيهم، من له أذنان للسمع فليسمع"[١]. كما جاء في موضع آخر من إنجيله : "ومتى جاء ابن الإنسان في مجده وجمع الملائكة القديسيين معه، فحينئذ يجلس على كرسي مجده، ويجتمع أمامه جميع الشعوب فيميز بعضهم من بعض كما يميز الراعي الخراف من الجداء، فيقيم الخراف عن يمينه والجداء عن اليسار. ثم يقول الملك للذين عن يمينه تعالوا يا مباركي أبي "رثوا الملكوت المعد لكم منذ تأسيس العالم،.... ثم يقول أيضا للذين عن اليسار اذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية المعدة لإبليس وملائكته.. "[٢].

أن النصوص الإنجيلية التي أشرنا إليها في السطور السابقة حول حضور الله في التاريخ ونهاية التاريخ، لم تؤد إلى توقف التفكير المسيحي حول هذا الموضوع، والعمل على صياغة فلسفية. وقد ظهر في المسيحية عدد من المفكرين الذين كانت لهم إسهامات بارزة في هذا المجال، وكان القديس أوغسطين هو أشهر المساهمين في هذا الموضوع واستمر تأثير كتاباته على مدى الف عام. ثم تلاه الأسقف بوسويه الذي حاول التصدي لانتقادات مفكري عصر النهضة للتفسير المسيحي للتاريخ، فحاول أن يقدم صياغة جديدة لهذا التفسير. في ضوء ما تقدم، فإننا سنقدم عرضا موجزا للتفسير المسيحي للتاريخ عند هذين المفكرين.

ج. التفسير المسيحي للتاريخ عند القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)[٣]:

ينطلق القديس أوغسطين في فهمه للتاريخ من مسلمة دينية تقول أن الله كلي القدرة والمعرفة، وهو غير خاضع لأي نوع من أنواع الضرورات، فقد خلق الطبيعة، ويستطيع إذا أراد أن يغيرها وهو سبحانه على علم بما كان وبما سيكون، "وباختصار فإن الله يقرر مستقبل التاريخ"[٤].

وهكذا فإن التاريخ كما يفهمه القديس أوغسطين "يدور حول كل من الحادث (وهو المخلوق)، والأبدي، فالله ابدي، وهو خالق الزمان، ولا يجوز

(١) إنجيل متى، الإصحاح ١٣ : ٤٠-٤٣.

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ٢٦ : ٣١-٤٣.

(٣) أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، ولد في قرية بإفريقية، وتعلم في قرطجنة، ثم صار أسقفا لكنيسة (هيو) بإفريقية، وله تآليف كثيرة أشهرها كتاب (مدينة الله).

(٤) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٤٧.

فهم الأبدي، ولا وصفه من وجهة نظر الحادث. ومع ذلك، فإن الله في إطار التاريخ البشري هو العناية، فشئون التاريخ الأرضي، يتولاها الله (تعالى) ويحكمها كما يشاء، وليس في الإمكان مطلقا الاعتقاد بأنه ترك ممالك البشر خارج قوانين العناية. ولذلك فإن العالم عند أوغسطين انسجام تام، فهو منتظم متناسب الأجزاء، لأنه يقوم على قواعد من القياس والعدد والصورة، وهذا النظام المتمثل في العالم يدل على أن الله يرتب الأشياء حسب الغاية التي ينشدها"[١].

وانسجاما مع ما تقدم، فإن أوغسطين يرفض وجود الصدفة في أحداث التاريخ لأن كل شيء مقدر من قبل العناية الإلهية، كما أن الإرادة الإلهية لا تقيدها قوانين الضرورة في الحياة .. وهكذا فإن سير التاريخ الأرضي يكون "مسيرا ومحكوما من الله وفقا لما يحلو له ـ تعالى ـ"[٢]. على حد تعبير أوغسطين. أن التاريخ على وفق هذا المفهوم "مسرحية كتبها الله ويمثلها الإنسان"[٣].

وقد يعترض على فكرة العناية الإلهية بالقول إذا كان الله قادرا، وخيرا وعادلا ويتصف بكل صفات الكمال، فلماذا تسمح عنايته بوجود الشر والخطيئة والظلم في التاريخ؟! .. ويجيب أوغسطين عن ذلك بالقول أن إرادة الله قد سمحت للشيطان بأن يسبب أنواع الغوايات للإنسان لكي يستطيع الإنسان الاستفادة منها "وإذا كان الله يعرضنا للبؤس فهو إما لإظهار كمالنا وإما لتصحيح نقائصنا. وفي مقابل ما تحملنا بصبر من آلام الزمن فإنه يدخر لنا ثوابا أبديا .. فالفرج الأكبر أينما كان يتقدمه بلاء أعظم .. ولذلك فإن الموت الذي يكون خاتمة حياة نذرت للخير، لا يمكن أن يعد شرا"[٤].

وانطلاقا من مفهوم العناية الإلهية فإن أوغسطين يرفض رأي القائلين بوجود تعاقب دوري في التاريخ، ويرى أن أحداث التاريخ تسير بخط مستقيم ابتداءً من خلق آدم (بداية التاريخ) وانتهاءا بيوم القيامة (حيث تكون نهاية التاريخ)، وهو يؤشر في هذه المسيرة سبع حقب رئيسية، كان لكل واحدة منها خصوصيتها، وهي

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص١٢٠.
(٢) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٤٨.
(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٦٦.
(٤) ويد جيري، المذاهب الكبرى، ص١٥٠.

لن تتكرر. وهذه الحقب هي :

١ ـ من آدم إلى الطوفان في زمن نوح عليه السلام.

٢ ـ من الطوفان إلى إبراهيم عليه السلام.

٣ ـ من إبراهيم عليه السلام إلى داود عليه السلام.

٤ ـ من داود عليه السلام إلى أسر اليهود في العراق.

٥ ـ من أسر اليهود إلى ولادة المسيح عليه السلام.

٦ ـ العصر الحالي (الذي نعيش فيه) والذي يستمر إلى يوم القيامة.

٧ ـ الحقبة الأخيرة التي يأتي فيها ملكوت المسيح .. "وفي هذه الحقبة فإن الله يستريح كما في اليوم السابع ويمنحنا الراحة فيه أي في الله" على حد تعبير القديس اوغسطين[١].

واتساقا مع المنظور المذكورة آنفاً فقد رأى أوغسطين وجود نمطين من أنماط الحياة في التاريخ، يتألف النمط الأول من أولئك الذين يتوقون إلى الحياة وفقا للجسد وهم الذين أطلق عليهم تسمية أصحاب المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان. ويتألف النمط الثاني من أولئك الذي يتوقون إلى الحياة وفقا للروح، وهم الذين أسماهم بأصحاب المدينة السماوية أو مدينة الله. ويتميز أصحاب المدينة الأرضية بأنهم يتبعون أهواءهم ويكثر بينهم الظلم والخصام. أما أصحاب مدينة الله فالعلاقة بينهم تقوم على محبة الله والخير والتعاون[٢].

وقد لاحظ أوغسطين أن هاتين المدينتين أو هذين النمطين من أنماط الحياة لم يكونا متمايزين من بعضهما في الحقبة الممتدة من آدم عليه السلام حتى عهد النبي إبراهيم عليه السلام، ثم تميزت مدينة الله من مدينة الشيطان اثر ظهور بني إسرائيل في التاريخ واختصاصهم بالمدينة الإلهية بالنظر لظهور الأنبياء بينهم. أما بقية الحضارات الإنسانية فقد استمرت تعيش في نمط المدينة الأرضية محرومة من الهداية الإلهية[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص١٥٠.

(٢) ويد جيري، المذاهب الكبرى، ص١٥٠-١٥١، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٦٨.

(٣) يقابل هذا التقسيم في الفكر الإسلامي تقسيم الإسلام للناس إلى مؤمنين وكفار، وتقسيم الفقهاء للعالم إلى دار إسلام ودار كفر.

ولكن مع هذا الانفصال والتباين بين المدينتين، فانهما "كانا يتقدمان معا ويمهدان لظهور السيد المسيح. مهد بنو إسرائيل له روحيا ومهدت له الحضارات القديمة سياسيا وفقا لتدبير العناية الإلهية. ولقد انتهى التمايز بظهور المسيح، ومن ثم يجب أن تتم الوحدة بين الجانب الروحي ممثلا في الكنيسة، والجانب السياسي ممثلا في الدولة. ولما كانت الأخيرة تسعى إلى الخيرات الدنيوية بينما تجعلها الكنيسة وسيلة لغاية روحية أسمى فإنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة"[١].

لقد انتهى أوغسطين من خلال تفسيره الديني للتاريخ إلى أن السلطة النهائية في قيادة المجتمع في المجالين الديني والسياسي ينبغي أن توضع في يد الكنيسة. فلا عجب أن غدا تفسيره للتاريخ هو التفسير الرسمي للكنيسة على مدى أكثر من الف سنة .. ولم يتعرض هذا التفسير للنقد والمراجعة إلا مع بدايات عصر النهضة في أوروبا.

وقد اضطر هذا التطور مفكرا آخر من مفكري الكنيسة إلى أن يعمل على تجديد تفسير القديس أوغسطين وتقديمه بصورة أكثر ملاءمة لظروف العصر. وقد كان هذا المفكر هو الأسقف جاك بوسويه. فما هي معالم تفسيره (المسيحي) للتاريخ ؟

د. التفسير المسيحي للتاريخ عند جاك بوسويه (١٦٢٧-١٧٠٤م)[٢]:

ينطلق بوسويه في تفسيره للتاريخ من فكرة العناية الإلهية في التاريخ حيث يؤكد أنه "إذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة، فأولى أن نؤمن بعنايته وأحكام تدبيره في تاريخ الإنسان"[٣].

وهكذا .. فالتاريخ في نظر بوسويه يسير في مخطط (إلهي) مرسوم منذ البداية، "ذلك أن الممالك ترتفع وتنخفض وفقا لعلاقتها بمخطط إلهي، والناس

---

(١) صبحي، المرجع نفسه، ص١٦٨-١٦٩.

(٢) ولد في ريجون في فرنسا ودرس القانون في متز وعمره اثنا عشر سنة وقد تفرغ للاهوت. وقد أصبح قسيسا سنة ١٦٥٢م، وذاعت شهرته في باريس واعظاً دينياً يؤكد سلطة الكنيسة ويعارض حركات الإصلاح البروتستانتية. وكان وثيق الصلة بالبلاط الملكي في عهد لويس الرابع عشر وأصبح معلما لابنه ألف عدة كتب اشهرها (مقال في التاريخ العالمي).

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٧٢.

في التاريخ يخضعون لسلطة أقيمت فوقهم، وهم، في ظل تأثيرها ينفذون الغاية الإلهية، وهم يكادون أن يتظاهروا بأن هذا هو ما كان في نيتهم إنجازه"[١].

في ضوء ما تقدم، فقد استعرض بوسويه في كتابه (مقال في التاريخ العالمي) تاريخ العالم منذ هبوط آدم إلى الأرض والذي حدده في سنة ٤٠٠٤ق.م، مرورا بطوفان نوح (عام ٢٣٤٨) ق.م، ودعوة إبراهيم عليه السلام (عام ١٩٢١) ق.م، ونزول شريعة موسى عليه السلام (عام ١٤٩١) ق.م، ثم ظهور المسيح عليه السلام، أما أهم الوقائع بعد ظهور المسيحية التي تجدر الاشارة إليها من وجهة نظره فهي اعتناق الامبراطور قسطنطين للمسيحية عام ٣١٢م ثم تتويج البابا ليو شرلمان إمبراطورا على الرومان عام ٨٠٠م[٢].

أن الوقائع المذكورة آنفاً هي الوقائع التاريخية الجديرة بالاهتمام من وجهة نظره وهي تمثل معلم تاريخ الإنسانية، وذلك لصلتها القوية بظهور المسيحية وانتشارها. ومن الواضح أن هذا التاريخ لا يشمل من الإنسانية سوى تاريخ اليهود والمسيحيين أما شعوب العالم الأخرى التي ابدعت حضارات كبرى فهي ليست جديرة بالاحترام من وجهة نظر بوسويه الذي كان "يجادل في قيمة أي دين لم يكن عبرانيا أو مسيحيا. فالله الذي عبده، في جميع العصور، العبرانيون والمسيحيون لا علاقة له البتة بالكائنات الإلهية الناقصة والفاسدة التي عبدها سائر العالم"[٣].

وكان طبيعيا، أن ينتهي بوسويه من هذه المقدمات إلى تأكيد أن الحادث الحاسم والنهائي في التاريخ هو ظهور الله تعالى في التاريخ (متجسدا في يسوع - المسيح -) ليمنح جميع المؤمنين به الخلاص من خطيئة آدم، وليمهد السبيل لقيام ملكوته في الأرض في آخر الزمان. اما في المدة الفاصلة بين رفع المسيح عليه السلام إلى السماء وقيام ملكوته على الأرض، فإن الكنيسة قد أصبحت هي العامل الأساسي في التاريخ "فلا المعارضة من الخارج ولا الشقاق من الداخل استطاعا تحطيمها .. وكان ينادي بأن الحقيقة في هذه النقطة، وكان يبرهن على كون الكنيسة كانت

---

(١) ويد جبري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٥٤.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٧٢.
(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٥٤-١٥٥.

هي المنتصرة دواما، وأن اليهود عانوا آلاماً مستمرة لأنهم رفضوا يسوع"(١).

يتضح مما تقدم مدى تحمس بوسويه للتفسير المسيحي للتاريخ كما فهمه من الكتاب المقدس. وقد أشير إلى أن بوسويه لم يكلف نفسه عناء الرجوع إلى المصادر التاريخية الأخرى لاستقرائها بحثا عن الحقيقة(٢). لأن الحقيقة عنده لا يمكن أن تتعدى نصوص الكتاب المقدس. كما أشير إلى أن بوسويه كان يعتقد أن البشرية قد خلقت من أجل الكنيسة وليس العكس(٣).

هـ. ملاحظات نقدية حول التفسير المسيحي للتاريخ:

لا يستطيع الباحث وهو يعرض التفسير المسيحي للتاريخ وما يتصل به من مقولات فلسفة التاريخ أن يتجاهل موقف المؤرخين من هذا التفسير حتى وإن اتسم هذا الموقف بالسلبية التامة أو النسبية، وذلك لأن هذا التفسير يمس صميم اختصاص المؤرخين وحقل عملهم.

وتنقسم الملاحظات التي أبداها المؤرخون حول التفسير المسيحي للتاريخ إلى ملاحظات منهجية عامة وملاحظات خاصة حول تفاصيل مقولات هذا التفسير. لذا فإننا سنبدأ بعرض هذه الملاحظات على شكل نقاط وسنبدأ بالملاحظات العامة لأسباب منطقية وأخرى تتصل بسهولة العرض ووضوحه(٤):

١ ـ أشار هاري المر بارنز إلى أن المؤرخين المسيحيين قد ابتعدوا في كتاباتهم كثيرا عن "القواعد التي وصفها تؤكيد يدس وبولبيوس للمنهج التاريخي، فبالإضافة إلى تعصبهم الشديد ضد الوثنية، وهو أمر أدى إلى إعراضهم عن الموضوعية، كان لزاما عليهم أن يبتكروا أسلوبا خاصا لمعالجة الوثائق ذات الطابع الديني، حيث رأوا أن تناول المسائل الخاصة بالخلق كما وردت في التوراة بنفس طريقة النقد التي اتخذها هيكاتيوس نحو الأساطير الإغريقية يعتبر الحادا وإثما لا يغتفر. وهكذا فإنه لو فرض أن الكتب الدينية حوت ما لا

(١) المرجع نفسه، ص١٥٥.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٧٢.
(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى، ص١٥٥.
(٤) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٦٨.

يصدقه العقل أو يقبله، فلابد لتبرير ذلك من إيجاد معنى خفي أو تفسير باطني واستجابة لهذه الضرورة حلت المجازات والمعاني الرمزية محل التحليل الناقد والقول الصريح كأساس للمنهج التاريخي"[(١)].

٢ ـ وأضاف بارنز إلى ما تقدم، أن أول عمل للمؤرخين المسيحيين كان، "هو وضع خلفية تاريخية، رائعة للعقيدة المسيحية، وتدعيم أهمية التاريخ المقدس وعراقته ـ وأعني بالتاريخ المقدس هنا ـ التاريخ اليهودي والمسيحي معا - وبذلك غدا التطور التاريخي لليهودية والمسيحية هو المحور الرئيسي في تاريخ الماضي بأسره. بينما وضعت الأحداث التاريخية التي احتوتها سجلات الأمم الوثنية في صورة عرضية ثانوية.

٣ ـ وهكذا فقد ترتبت آثار عميقة نتيجة لانتصار الكنيسة المسيحية على الوثنية الرومانية في القرن الرابع الميلادي في مجال فن الكتابة التاريخية فقد تحول التاريخ إلى "أيدي القساوسة والرهبان وبقي فيهم طوال العصر الوسيط، أي زهاء الف سنة من الزمان، وكان من وراء ذلك أن غدا التاريخ خاضعا للاهوت مسخراً له، وأنه أصبح عمليا تعليميا، وهو ما لم يكنه قط من قبل. وأنه فقد كل صفة علمية كان يتصف بها وأصبح لا يكترث بحال لما هو حق أو محتمل الوقوع، وانه غدا مشحونا باخبار الخوارق والكرامات غير معني إلا بما له صلة بالدين، وأنه فقد حاسة النظر إلى الأشياء موضوعة في مواضعها فوضع العبرانيين في صدر درامة الزمان، ورد دول العالم القديم إلى المؤخرة أو إلى الجانبين. وجملة القول أن تحول التاريخ إلى رجال الدين كان معناه محو التاريخ الصحيح من الوجود محوا دام الف عام"[(٢)].

٤ ـ انطلاقا من الملاحظات النقدية المذكورة آنفاً حول التفسير المسيحي (الكنسي) للتاريخ، فقد حاول بعض الباحثين المسيحيين (المجددين) تقديم تفسير مسيحي للتاريخ يستند إلى منهجية تاريخية دقيقة، فماذا كانت النتيجة ؟

لقد توصل فون شليجل (١٧٧٢-١٨٢٩) إلى أنه "لا يمكن أن تخرج فلسفة

---

(١) المرجع نفسه، ج١ ص٧٠.

(٢) هرنشو، علم التاريخ، ص٢٥.

للتاريخ إلا من تأمل في التاريخ الحقيقي. ولكن العقيدة المسيحية في رأيه تحتوى عناصر أساسية، تستعصي معرفتها على طرائق الدرس لدى المؤرخ المحترف"[١].

أما المؤرخ (ج.ر. سيلي ١٨٣٤-١٨٨٥) من جامعة كيمبردج فإنه بعد دراسة الوثائق المسيحية من وجهة نظر تاريخية، قد توصل إلى أن يسوع عليه السلام كان "مجرد إنسان هدفه استثاره الحمية من أجل البشرية، ويؤكد أن هذا الباعث الاجتماعي كان يشكل جوهر الدين، وأن هذا الدين لم تكن له أية علاقة بألوهية ميتافيزيقية أو بحياة قادمة"[٢].

٥ ـ في ضوء ما تقدم، فقد ظهر بين المؤرخين المسيحيين من يدعو إلى عدم تفسير الكتاب المقدس تفسيراً حرفياً والعمل على تفسيره تفسيراً شعريا أو رمزيا. فقد اصر ماثيو أرنولد (١٨٢٢-١٨٨٨م) في كتابه أدب وعقيدة على صفة الكتاب المقدس الشعرية والرمزية وقد برر دعوته بقوله: "لم يفعل علماء اللاهوت بتقديم هذا السفر كحقيقة علمية وتاريخية إلا أن خلقوا البلبلة، كما أنه بصدد الأفكار المتعلقة بالخلاص كان يكتب مثلا: (كان يسوع يدل على نفسه كأنه يسوع المخلص، ابن الله، فالمسالة هي منذئذ: ما هو المعنى الحقيقي لهذا الزعم من يسوع وما تزعمه كل تعاليمه؟.. فهل هذه اللغة هي علمية، أو كما سبق لنا القول هي أدبية ولغة شعر وعاطفة؟) ولم يكن أرنولد يشك في الجواب، فبالنسبة له أن (الجوهر الإلهي الصحيح) كان يرتكز على إغفال أدبي فادح"[٣].

وهكذا فقد ظهر في فرنسا (مذهب الإيمانية الرمزية) الذي كان يشك وينبذ بلا مواربة مذاهب التاريخ المسيحي التقليدية وينظر إلى معتقداتها كأنها رموز للدين الحي[٤]. وقد دافع البير شويتزر في كتابه تاريخ الأبحاث في حياة يسوع (١٩١٠م) عن الإيمانية الرمزية في المسيحية بقوله: "إن دراسة العهد الجديد ـ أي الإنجيل ـ التاريخية العلمية، تقود إلى الشكوك أكثر منها إلى اليقين. وكان شويتزر يذهب إلى حد القول: يجب أن يدخل في حسباننا بأن المعرفة التاريخية لحياة

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٥٩.
(٢) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٦٣.
(٣) المرجع نفسه، ص١٦٣. (٤) المرجع نفسه، ص١٦٦.

يسوع وشخصيته، بعيدة عن أن تكون عونا للدين، بل قد يمكن أن تكون اهانة له. وكان يعلن، تاركا الأفكار التقليدية مثل التجسيد والصلب والبعث جانبا. وذلك لأن ما هو دائم وأبدي في يسوع لا يتكشف مطلقا بالمعرفة التاريخية، ولا يمكن أن يفهم إلا بالاتصال بروحه الذي يعمل على الدوام في هذا العالم، إذ أن معرفة يسوع الحقيقية تكون بنسبة ما نملكه فينا من روحه"[١].

إن الملاحظات والأفكار الواردة آنفاً هي ملاحظات نقدية عامة صادرة عن أوساط علمية تعلن حرصها على الالتزام بالمنهجية التاريخية في البحث عن الحقيقة، وقد طرحت إلى جانبها كثيرا من الأفكار والتحليلات لمفردات التفسير المسيحي للتاريخ لا تتسع هذه الدراسة لعرضها[٢].

لذا فإننا سنركز مناقشتنا في النقاط الآتية على ما عرضه القديس أوغسطين وجاك بوسويه عن (مدينة الله) وفكرة العناية الإلهية.

٦ ـ أن فكرة العناية الإلهية كما عرضها القديس أوغسطين والأسقف بوسويه قد انطلقت من ثوابت العقيدة المسيحية (الكنيسة)، ومن ثم فقد حصرت نفسها في إطار المنطق الديني المسيحي (اللاهوت) ولم تتجاوز ذلك إلى تقديم مفهوم إنساني عام يقبله جميع البشر وهو ما تسعى إليه (فلسفة التاريخ). لذا فقد قرر بعض الباحثين أنه يتعذر النظر إلى القديس أوغسطين بصفته مؤسس فلسفة التاريخ[٣]. لأن ما جاء في كتابه مدينة الله "لا يحوي فلسفة ولا تاريخا ولكن مجرد لاهوت وقصص، ومع ذلك فهو ثمرة مجهود جليل قام به خيال ذلك القديس"[٤].

٧ ـ انتقد فولتير فكرة العناية الإلهية من الناحية المنطقية، فرأى أن وجود الشر يتعارض مع الاعتقاد بعدالة الله وخيريته وقدرته المطلقة. فتساءل : "أما أن الله قادر على أن يزيل الشر عن العالم أم لا ، أو أنه يريد الشر أو لا يريده،

---

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٦٥.

(٢) للمزيد من الاطلاع يراجع، الحيني، في العقائد والأديان، ص٢٤٦-٢٥٣، السقا، أقانيم النصارى، ص٩-١٣٩، الدملوجي، حياة السيد المسيح، ص ١٤-٢٣٥ جورج برناردشو، المسيح ليس مسيحيا ص٥-١٦٨.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٧٠. (٤) هرنشو، علم التاريخ، ص٢٧-٢٨.

أو أنه قادر ومريد، فإذا كان مريدا إزالته ولا يقدر، فذلك ينقص من قدرته المطلقة، واذا كان يقدر ولا يريد فذلك ينقص من خيرته، واذا كان يقدر ولا يريد، فذلك منقص من قدرته وخيريته معا، وإذا كان يقدر على إزالته ويريد ذلك فمن أين جاء الشر في العالم"(١). في ضوء ما تقدم، فقد رأى فولتير "أن الله خلق العالم وفقا لقوانين ثابتة لا علاقة لها بأفعال الإنسان من خير أو شر، وإن الله منح الإنسان العقل ليحسن استخدامه من أجل سعادته وسعادة الآخرين ومن ثم فإن التاريخ لا يسير وفقا لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتين وإنما بمقتضى العقل البشري نحو الأفضل والأحسن"(٢).

٨ ـ ولم تقتصر الانتقادات الموجهة إلى نظرية العناية الإلهية على فولتير بل شاركه فيها عدد من الباحثين المعاصرين فقال ويد جيري : إن أفكار أوغسطين عن العلاقة بين إرادة الله وحرية الإنسان "تتكشف عن تناقضات مختلفة لم يستطع التوفيق بينها، فإن اقتناعه بأن الله كلي القدرة قد تغلب على فكرة الحرية والمسؤولية في الإنسان"(٣). لذا فقد لاحظ هرنشو : أن تغلف القديس أوغسطين يجعل "البشر مجرد لعب كلعب الصبيان، أو مجرد بيادق لا حيلة لها في اللعبة الرهيبة الدائرة رحاها بين الآله والشيطان على رقعة اللانهائية وخلال آماد الأبدية"(٤).

٩ ـ أوضح بارنز أن الأصول التاريخية التي استقى منها القديس أوغسطين أفكاره وتصوراته عن الصراع بين (مدينة الله) و (مدينة الشيطان) هي بعض المعتقدات (الثنوية) الفارسية عن الصراع بين إله الخير وإله الشر وكذلك بعض المعتقدات اليونانية الوثنية، فضلا عن المعتقدات الإسرائيلية. وقد جاءت صياغة القديس أوغسطين لملحمة الصراع في كتابه مدينة الله لترسم صورة للصراع منذ خلق الله آدم عليه السلام وحتى نهاية التاريخ بين مدينة الله التي تمثل المجموعة المصطفاة من المؤمنين (اليهود والمسيحيين) وبين مدينة الشيطان التي تضم اتباع الديانات والحضارات الأخرى وبضمنهم المسيحيون الضالون. وينتهي الصراع

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٨٤. (٢) المرجع نفسه، ص١٨٤.
(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٤٨.
(٤) هرنشو، علم التاريخ، ص٢٨.

بحسب ما عرضه أوغسطين ومن بعده بوسويه بانتصار مدينة الله ممثلة الخير وهلاك الشر وفنائه ممثلا بمدينة الشيطان[١].

لقد أشير إلى أن التصورات التي قدمها القديس أوغسطين عن التاريخ في هذا المجال فيها ظلم كبير "فبعيد عن الحقيقة تصور حضارات العالم القديم على أنها تمثل الشر، وأبعد عن الحق حتى من الناحية الدينية البحته تصور بني إسرائيل على انهم ممثلون للخير أو مدينة الله، وإلا كيف يفسر قتلهم الأنبياء. ومن ثم فقد وجدت هذه النظرية ردود فعل عنيفة في عصر التنوير"[٢]. لذا وصف هرنشو ما أورده القديس أوغسطين عن حضارات العراق القديم وبلاد فارس واليونان والرومان بأنه "مجرد مسخ للحقيقة وتخليط لضروب شتى من اللغو والقول السخيف"[٣].

الفصل الثالث

تفسير التاريخ عند المسلمين حتى ابن خلدون

يتفق الباحثون الإسلاميون على أن القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة هما المصدران اللذان يستند إليهما التفسير الإسلامي للتاريخ، وربما كان من الأهمية بمكان أن نوضح في بداية الفصل أن علاقة القرآن الكريم والسنة النبوية بصفتهما المصدرين (المقدسين) للشريعة الإسلامية بكل ما أنتجه الفكر الإسلامي من فقه وعلم كلام وتفسير للتاريخ وغير ذلك هي العلاقة بين نصوص الوحي الإلهي والفهم الإنساني لهذه النصوص. ففي الوقت الذي تتسم فيه النصوص الإلهية بـ(العصمة والقداسة) لأنها صادرة عن الله تعالى بطريقة مباشرة (القرآن الكريم) أو غير مباشرة (السنة الصحيحة) فإن نصوص الفكر الإسلامي صادرة عن اجتهاد بشري يحتمل الخطأ والصواب، والتغير، بحكم تغير المكان والزمان وتفاوت العقول في الفهم والإدراك. ومن ثم فإن ما سنعرضه في هذا الفصل من آراء في التفسير الإسلامي للتاريخ هو نتاج بشري لمفكرين ومؤرخين مسلمين حاولوا فهم التاريخ انطلاقاً من بعض الأصول والسنن العامة التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن ثم فهو لا يمثل عقيدة إسلامية عامة في مجال التاريخ

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٦٧.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٧٠. (٣) هرنشو، علم التاريخ، ص٢٨.

ولا يقدم تفسيراً نهائيا له يقفل الباب أمام اجتهادات الآخرين أو الأجيال اللاحقة(١).

■ أولاً. الإسلام والوعي التاريخي عند العرب :

مثل ظهور الإسلام منعطفا حاسماً في توجيه الوعي التاريخي عند العرب، فبعد أن كان هذا الوعي محصوراً بحفظ انساب القبائل العربية وما يتصل بها من اخبار الأيام والوقائع الحربية، فضلا عن بعض القصص ذات الأصول الأسطورية أو الكتابية، توسع هذا الوعي زمانياً ليشمل تاريخ بني الإنسان منذ بداية خلق الله لآدم عليه السلام وحتى نهاية دوره في هذه الحياة الدنيا وظهور يوم القيامة حيث يكون الثواب والعقاب. ولم يعد التاريخ عند العرب محصوراً بالقبيلة وحلفائها وخصومها كما كان قبل الإسلام بل توسع ليشمل الناس كافة(٢)

أن ما تقدم، يتطلب القاء بعض الأضواء على المبادئ العامة التي جاء بها الإسلام والتي أدت إلى إحداث هذه التحولات في الوعي التاريخي عند العرب والمسلمين.

أ ـ أكد القرآن الكريم أن الرسالة الإسلامية هي ليست رسالة جديدة منقطعة الجذور عما سبقها من الرسالات التي جاء بها الأنبياء والرسل، بل هي امتداد وإكمال لتلك الرسالات. قال تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ۝٧٨﴾(٣)، وقال تعالى ﴿قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ۝٨٤﴾(٤).

يظهر مما تقدم أن الإسلام "دين تاريخي الروح، يحمل في ذاته فكرة تاريخية عميقة"(٥)، تؤكد وحدة الرسالات السماوية من حيث الدعوة إلى توحيد

(١) د.محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، بغداد ١٩٨٧، ص ٧.
(٢) سورة الحج: ٧٨. (٣) سورة الحج: ٧٨.
(٤) سورة آل عمران: ٨٤.
(٥) شاكر مصطفى، تاريخ العرب والمؤرخون، ج١، ص ٥٧.

الله تعالى وإسلام الأمر له.

ب ـ أوضح القرآن الكريم أن الله تعالى لم يخلق البشر عبثاً من دون سبب أو غاية كما كان يعتقد غالبية المشركين من العرب، وإنما خلقهم لهدف وغاية[١] .. وأن هنالك بداية بدأت بخلق لبني آدم عليه السلام وستنتهي في يوم القيامة حيث سيحاسب الإنسان على أعماله التي قدمها في الحياة الدنيا فيكافأ الصالحون بدخول الجنة ويعاقب الكافرون بدخول الجحيم، وهكذا فقد منح الإسلام العرب والمسلمين نظرة رحبة إلى الزمن تمتد من زمن الخلق الأول وتنتهي عند نهاية الحياة الدنيا، لتبدأ بعدها (الحياة الأخرى) حيث الحساب النهائي والعدالة الإلهية[٢].

ج ـ لقد أناط الله تعالى بالإنسان مسؤولية رفيعة بعد خلقه إذ جعله خليفته «في أرضه كما جاء في القرآن الكريم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾[٣] ومن ثم، فقد أمر الملائكة بالسجود له[٤]، من أجل تأكيد مكانته وإشعار الملائكة بأن منزلته تسمو على منزلتهم».

ومن أجل أن يكون الإنسان جديراً بهذه المكانة الرفيعة التي منحه الله إياها فقد خلقه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾[٥] كما طلب منه أن يلتزم بأوامر الله تعالى كي يكون جديرا بوظيفة (الاستخلاف على الأرض). قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[٦].

«وقد أشار القرآن الكريم إلى استخلاف آدم عليه السلام في الأرض بعد توبته من المعصية التي ارتكبها في الجنة، فعهد إليه تعالى بمسؤولية العمل والكدح من أجل تأمين عيشه وإعمار الأرض التي سخرها الله تعالى له ولمنفعته»[٧]. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّـٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١٠﴾﴾[٨].

وهكذا فإن استخلاف الله تعالى للإنسان في الأرض هو ثمرة العناية الإلهية

---

(١) سورة المؤمنون: ١١٥.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص٥٧-٥٨.
(٣) سورة البقرة: ٣٠.
(٤) سورة البقرة: ٣٤.
(٥) سورة التين: ٤.
(٦) سورة النور: ٥٥.
(٧) سورة البقرة: ٣٦-٣٧.
(٨) سورة الأعراف: ١٠.

واللطف الإلهي بالإنسان، وليس عقوبة ربانية أوقعها الله به بسبب معصيته لأوامر الرب كما هو الأمر في اليهودية والمسيحية.

وفضلا عما تقدم، فإن الإسلام لا يعرف فكرة انتقال الخطيئة من الآباء إلى الأبناء، ولا فكرة التجسد (الإلهي) للتكفير عن خطايا البشر كما هي في المسيحية، لأن كل إنسان مسؤول عن نتائج أفعاله. قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝٣٨﴾[١].

في ضوء ما تقدم فقد توصل بعض الباحثين إلى أن استخلاف الله للإنسان في الأرض "ينطوي على معنى أن الله تعالى أناط بالإنسان مسؤوليته عن تغيير نفسه، وأنه أودع في الناس القابلية لذلك، وحملهم مسؤولية ما قد يكونون فيه أو يصيرون إليه. والسبب أنه سبحانه وتعالى منح الإنسان العقل الذي هو أداة التفكير والتقدير. أن منح الله للإنسان ميزة العقل جعل وضعه يكون في مركز الكون لكي يكون سيده والمتصرف به"[٢].

د. إن من يقرأ القرآن الكريم يجده حافلا بقصص واشارات عن الأقوام الماضية مثل قوم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ويونس وعاد وثمود ومدين وسبأ وذي القرنين[٣]. ولم يكن هدف القرآن الكريم من عرض هذه القصص هو خدمة المعرفة التاريخية بذاتها وإنما كان هدفه حمل البشر على التأمل والتفكير في أحوال الأمم السابقة وبخاصة ما يتصل منها بموقفهم من الأنبياء والرسل من أجل استخلاص الدروس والعبر كي لا يقعوا في الأخطاء ذاتها التي وقعوا فيها من الأعراض عن طريق الهداية الإلهية وتكذيب الرسل.

وعلى الرغم مما تقدم، فإن حديث القرآن الكريم عن الأقوام الأخرى قد حفز الوعي التاريخي في عقول المسلمين، وجعلهم يسعون إلى التعرف إلى المزيد من أخبار هذه الأقوام عن طريق سؤال أهل الكتاب من اليهود والنصارى وغيرهم

---

(١) سورة المدثر: ٣٨.

(٢) محمد عطاء الله محمد سعيد، مقاصد المؤرخين المسلمين في كتابة السير والتراجم في القرنين الثاني و الثالث الهجريين، رسالة ماجستير (غير مطبوعة) بإشراف الدكتور: فاضل مهدي بيات، كلية الآداب/ جامعة بغداد، ١٩٩٦، ص ٢١-٢٢.

(٣) سورة نوح: ١، سورة الشعراء: ٧٠-٧١، سورة يونس: ٧٥، سورة هود: ٥٠، ٦١.

وهو ما سيعرف في مراحل لاحقة بالمرويات (الإسرائيلية) كما سيساعد على توسيع آفاق التفكير التاريخي عند المسلمين ليصبح ذا طبيعة عالمية[(١)].

هـ - أكد القرآن الكريم في العديد من آياته على وجود سنن إلهية ثابتة تحكم حركة التاريخ وتربط المقدمات بنتائجها. وقد عرض القرآن عدداً من السنن مثل سنة الله في تعريض الرسل للاستفزاز من قبل أعدائهم وذلك في معرض حديثه عن محاولة المشركين في مكة استفزاز رسول الله ﷺ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٧٦﴾ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴿٧٧﴾﴾[(٢)] كما عرض سنته في إهلاك المكذبين للرسل والأنبياء السابقين، قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾﴾[(٣)] وقد أشير إلى أن سنة الله في أخذ المكذبين، قد تكون بعذاب مباشر من الله سبحانه وتعالى كما يذكر لنا القرآن الكريم عن كثير من الأمم السابقة كعاد وثمود وقوم لوط، وقد تكون بقتال المؤمنين لهم وانتصارهم عليهم كما حدث لمشركي العرب وغيرهم. وقد جمع النوعان في قوله تعالى[(٤)]: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُواْ رَبَّهُمْ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ ٱلْعَذَابُ قُبُلًا ﴿٥٥﴾﴾[(٥)]. وفضلا عما تقدم فقد أشار القرآن الكريم إلى سنة الله في نصر أوليائه على أعدائه في القتال، فقال تعالى: ﴿وَلَوْ قَٰتَلَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوَلَّوُاْ ٱلْأَدْبَٰرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٢٢﴾ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾[(٦)].

وقد أشير في توضيح معنى سنة الله الواردة في الآيات المشار إليها أعلاه، أنها تعني طريق عامة يجري بها أمر الله على عباده، وهي طريق العدل والرحمة[(٧)]. ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن سنة الله هي "القانون العام الذي يحكم

---

(١) د. سالم أحمد محل، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، الدوحة ١٩٩٧، ص ٦٣، ٧٠.

(٢) سورة الإسراء: ٧٦-٧٧.

(٣) سورة آل عمران: ١٣٧.

(٤) الدكتور أحمد حسن فرحات، سنة الله التي لا تتحول ولا تتبدل، عمان ١٩٩٩، ص ٢٢.

(٥) سورة الكهف: ٥٥.

(٦) سورة الفتح: ٢٢-٢٣.

(٧) فرحات، سنة الله، ص١٠-١١.

أفعال البشر وسلوكهم .. وهي تتسم بالثبات والاطراد والعموم، وهذا هو شأن القاعدة القانونية"(١). ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن سنة الله تشمل جميع نواحي الحياة الإنسانية والكونية بينما يميل باحثون آخرون إلى أنها (تكاد تكون موقوفة الاستعمال على سنن التاريخ) وهذه بدورها تشمل سنن الاجتماع، لأن سنن التاريخ مبنية عليها فلا يمكن الفصل بينهما(٢).

ومهما يكن من أمر تفسير (سنة الله) عند الباحثين المعاصرين، فإن مما لا شك فيه أن الآيات القرآنية التي تحدثت عن سنة الله تعالى قد كان لها أثرها في توجيه أفكار المسلمين ونفوسهم إلى المواضيع التي أشارت اليها، وأنها ساهمت في تعميق الوعي التاريخي في عقولهم وحملهم على دراسة الماضي ومحاولات استخلاص الدروس والعبر التي تفيدهم في حاضرهم ومستقبلهم، وقد تجلى ذلك بصورة واضحة في حركة التدوين التاريخي عند المسلمين، فكيف نشأت هذه الحركة وكيف تطورت؟

■ ثانياً. نشأة التدوين التاريخي واتجاهات تفسير التاريخ عند المسلمين:

إن تقدم الوعي التاريخي عند العرب المسلمين بسبب المنظور التاريخي الذي جاء به الإسلام ومقتضيات حسن الإدارة والتنظيم التي فرضها نمو الدولة العربية الإسلامية وتطورها جعلهم يشعرون بالحاجة إلى وضع تقويم ثابت يعتمدون عليه في تدوين الحوادث والأخبار أو تحديد الكتب والمراسلات. فقد روى الطبري خبراً يشير إلى أن أبا موسى الأشعري كتب إلى الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ: "أنه تأتينا منك كتب ليس لها تاريخ. قال: فجمع عمر الناس للمشورة، فقال بعضهم: أرخ لمبعث رسول الله ﷺ وقال بعضهم: لمهاجر رسول الله ﷺ فقال عمر: لا بل نؤرخ لمهاجر رسول الله ﷺ، فإن مهاجره فرق بين الحق والباطل "(٣).

وهكذا فقد عدت هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة بداية التاريخ الإسلامي الذي يميز هذا التاريخ من التواريخ الأخرى، كما أعطى التقويم الهجري التاريخ

---

(١) الدكتور عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والأفراد والجماعات في الشريعة الإسلامية، بيروت ١٩٩٤، ص ١٤.

(٢) فرحات، سنن الله، ص ١٣.

(٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٢، ص٣٨٨.

الإسلامي "عنصرين مهمين من عناصر التدوين التاريخي هما :

أولاً ـ الثبات أي الارتباط بالزمن والخلاص من القصص المرسل وانقياد الأحداث لقيد التسلسل الزمني.

ثانياً. النجاة من الاختلاط الحادثي، أي منع الأحداث من أن تختلط بعضها ببعض بين عصر وعصر ومكان وآخر وشخص وثانٍ "[١].

في ضوء ما تقدم، نشأ التاريخ الإسلامي نشأة مستقلة، ونما وتطور في ذات الأجواء والبيئة التي تطورت فيها الحضارة الإسلامية بصفته أحد فروعها "فهو ابن تلك الحركة الثقافية الواسعة التي امتدت من أواسط القرن الأول الهجري في دمشق وبلغت شبابها في عهد المأمون في مطلع القرن الثالث"[٢] في بغداد.

وقد عبرت أنماط التدوين التاريخي عند المسلمين عن الاحتياجات الثقافية للأمة وطبيعة التوجهات السائدة في دار الإسلام. وكانت هذه الأنماط تنمو وتتطور بتأثير هذه الاحتياجات والتوجهات عبر الزمن. لذا فاننا سنقوم بعرض مركز لهذا الترابط بين أهم أنماط التدوين التاريخي والقيم الثقافية الإسلامية التي حاول المؤرخون من خلالها تفسير التاريخ تفسيراً مباشراً أو غير مباشر.

أ ـ تدوين السير والتراجم وعلاقته بتفسير التاريخ عند المسلمين :

انطلق هذا النمط من التدوين التاريخي من اهتمام المسلمين بعد عصر الرسالة مباشرة بأخبار الرسول محمد ﷺ لعلاقة هذه الأخبار الوثيقة بتفاصيل الأحداث التي ساهمت في تكوين تاريخهم كأمة وصلتها القوية بجهودهم لفهم أحكام دينهم. لذا فقد عملوا على جمع (سنة رسول الله) التي تحوي أقواله وأفعاله وإقراره لأقوال الآخرين وأفعالهم.

وقد شهد القرنان الأول والثاني للهجرة حركة نشطة جداً في جمع (أحاديث) الرسول ﷺ، وتفاصيل أحداث حياته (سيرته) منذ ولادته وحتى وفاته، بل أن

(١) مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ص ٨٦.

الاهتمام بسيرة الرسول ﷺ قد أدى إلى الاهتمام بنسبة وحياة آبائه وأجداده وقومه، وصلتهم بالأقوام الاخرى لاتصال أنساب العرب الشماليين بإسماعيل وأبيه إبراهيم الخليل عليه السلام الذي يعد (أبو الأنبياء)[١].

وقد ساهم في نشأة الكتابة وتطورها في السيرة النبوية التي عرفت بكتب (السير والمغازي) عدد من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حتى أخذت صورتها المتكاملة على يد محمد بن إسحاق (٨٥ -١٥١هـ) الذي ألف كتابا أسماه بكتاب (السير والمغازي). وقد تناول ابن إسحاق في كتابه هذا "ثلاث موضوعات اعتبرها مترابطة : اخبار الخليقة من آدم وحتى إسماعيل، ثم من إسماعيل وحتى النبي محمد ﷺ، ثم حياة النبي محمد ﷺ واعماله قبل البعثة وبعدها، واعتمد في القسم الأول على مادة الإسرائيليات التي تجمعت عند العرب قبله، والتي اكملها هو في خاصة أثناء تحصيله في مصر. واعتمد في القسم الثاني على مادة عربية شبه أسطورية تتحدث عن أخبار العرب قبل الإسلام وأنسابهم، وقد صيغت أخبار هذين القسمين بشكل جيد الاداء والعرض أوصل إلى الغرض، وهو صحة أصول نبوة محمد ﷺ وارتباطها بغيرها من النبوات التي جاءت خاتمة لها بعدما كانت كل نبوة تبشر سلفاً بهذه النهاية الحتمية التقدير ..."[٢].لقد عد ابن إسحاق أخبار (المبتدأ)، وأخبار العرب قبل الإسلام المذكورة انفا بمثابة مقدمة وتمهيد للحديث عن حياة الرسول ﷺ بمرحلتيها المكية والمدنية، والذي دون فيها "جميع المادة الإخبارية التي كان المسلمون قد جمعوها عنه خلال القرن الأول"[٣]، فجاءت صورة حية لحياة الرسول ﷺ وجهاده في سبيل نشر الإسلام وإقامة دولته والتغلب على أعدائه. وكان من الطبيعي أن تشير إلى أخبار الصحابة الاوائل وجهادهم إلى جانب الرسول القائد في مختلف الوقائع والأحداث، فكانت هذه السير والمغازي بمثابة تدوين لقصة ظهور الإسلام وانتصاره في إطار صورة كلية عالمية تبدأ بخلق آدم عليه السلام وظهور الأنبياء وجهادهم في سبيل التوحيد وانتهاءً بمحمد ﷺ خاتم الأنبياء والرسل.

---

(١) مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج٢، ص٧٤-١٠٢، د.سهيل زكار، مقدمة كتاب السير والمغازي لمحمد بن إسحاق، دار الفكر، ط١، ١٩٧٨،ص٧ - ٩.

(٢) زكار، مقدمة كتاب السير والمغازي، ص ١٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧.

وعلى الرغم من أن ابن إسحاق لم يصرح بـ(الفلسفة) أو الأفكار التي كانت تحركه وتدفعه إلى كتابة سيرة الرسول ﷺ ومغازيه على النحو الذي كتبها به، إلا أن بعض الباحثين المعاصرين توصلوا إلى أن فكرة وحدة الرسالات الدينية السماوية ومبدأ العناية الإلهية، ودور الأنبياء البطولي في حركة التاريخ،كانت هي المقاصد الأساسية التي تسيطر على فكر ابن إسحاق[١].

وقد أوضح المستشرق جب، أن هذه الأفكار هي التي حملت رجال الدين والمحدثين المسلمين على الاهتمام بالتاريخ "فقد كان التاريخ من وجهة النظر الدينية، مظهراً لتدبير إلهي غايته حكم الجنس البشري، وبينما كانت الغاية من التاريخ، في رأي الأجيال المتقدمة، مقصورة على تدوين حوادثه خلال تعاقب الأنبياء الذين كان خاتمهم النبي محمد ﷺ، إذ جميع المذاهب الإسلامية قد اتفقت على أن الغاية من التاريخ لا تقف عند هذا الحد، ففي مذاهب أهل السنة أن الأمة الإسلامية، أي أمة الله، هي التي يرتبط بها استمرار النظام الإلهي على الأرض، لذا كانت دراسة تاريخ هذه الامة تكملة ضرورية لدراسة الوحي الإلهي في القرآن والحديث"[٢].

وأن للمؤلف أن يتساءل هنا، ألا توجد ثمة علاقة بين الفهم المسيحي لنظرية (العناية الإلهية) في التاريخ وبين ملاحظات المستشرق جب التي يعرضها حول موقف علماء الدين الإسلامي من التاريخ؟ ....

ومهما يكن من أمر، فقد تابع المؤرخون الكتابة في السيرة النبوية وظهرت مؤلفات عديدة في هذا المجال. كما أدمج عدد من مؤرخي الطبقات والتراجم السيرة النبوية في مؤلفاتهم فجعلوا منها فاتحة لمؤلفاتهم كما فعل ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى إذ خصص الجزء الأول والثاني للكتابة عن حياة الرسول ﷺ، أما الاجزاء الستة الأخرى فخصصها للكتابة عن حياة صحابة رسول الله والتابعين. وقد استفادت كتب التاريخ العام من هذا المنهج فأدمجت سيرة الرسول ﷺ ضمن تاريخ الأمة العام كما فعل محمد بن جرير الطبري في كتابه تاريخ الرسل

(١) محمد عطا الله، مقاصد المؤرخين المسلمين في كتابة السير والتراجم، ص ١١٠-١١١.
(٢) هاملتون جب، علم التاريخ، ترجمة: إبراهيم خورشيد وآخرون، بيروت ١٩٨١، ص٦٥.

والملوك.

ومن الملاحظ أن الكتابة في السيرة لم تعد مقصورة على سيرة الرسول ﷺ بل امتدت وتوسعت لتشمل الكتابة عن حياة الصحابة ﷺ، ورواة الأحاديث النبوية، والفقهاء، والصوفية، والشعراء، والأطباء، والخلفاء والسلاطين وغيرهم. بل أن هذا الفن من الكتابة اتسع ليشمل كل من اشتهر بالنباهة والذكاء في حقل تخصصه، فكان ذلك مظهراً واضحاً لاهتمام المؤرخين بدور الفرد الحضاري في خدمة المجتمع[١].

ب ـ كتب التاريخ العام وتفسير التاريخ عند المسلمين :

كان ظهور كتب التاريخ العام في القرن الثاني من الهجرة نتيجة طبيعة لتطور الفكر التاريخي عند المسلمين. وقد استفاد مؤرخو التاريخ العام من مواد السيرة النبوية والأخبار والأنساب والشعر والأدب وأخبار الأمم الأخرى في تكوين المادة العلمية لكتبهم[٢].

وقد أشير إلى أن التأليف في التاريخ العام يتطلب من المؤلف أن يتحلى بوعي وبصيرة في تقدير قيمة الحوادث والأخبار بالنسبة إلى سياق العام لمجرى الحوادث "ولا يخفى أن هذا يتطلب إدراكاً عميقاً وفلسفة واضحة، فإذا كانت ميزة المؤرخين القدماء هي في كونهم أقرب إلى الحوادث، فإن ميزة المؤرخين العالميين هي أنهم في (هندسة) كتبهم وتنظيمها يعبرون بطريقة غير مباشرة وبصورة عملية عن فلسفتهم في سير البشرية، وتقديرهم للمهم من الحوادث"[٣].

وكان من أهم المؤرخين الذين أسهموا في هذا النمط من التدوين التاريخي بحسب تاريخ ظهورهم خليفة بن خياط (المتوفى في سنة ٢٤٠هـ) وابن قتيبة الدينوري (المتوفى في سنة ٢٧٠هـ)، والبلاذري (المتوفى في سنة ٢٧٩هـ) وأبو حنيفة الدينوري (المتوفى في سنة ٢٩٠هـ) واليعقوبي (المتوفى في سنة٢٩٢هـ)

---

(١) محل: د.سالم أحمد، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، ص ١٢٧-١٣٣.
(٢) مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٢٠.
(٣) العلي، د.صالح أحمد، مقدمته لكتاب تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: د.أكرم العمري، النجف ١٩٦٧، ج١، ص٩.

والطبري (المتوفى في سنة ٣١٠هـ) والمسعودي (المتوفى في سنة٣٤٦هـ)، وحمزة الاصفهاني (المتوفى في سنة ٣٥٠هـ) والمطهر بن طاهر المقدسي (المتوفى في سنة ٣٩٠هـ)، ومسكويه (المتوفى في سنة٤٢١هـ) وأبو منصور الثعالبي (المتوفى في سنة ٤٢٩هـ). ولم يظهر بعد هؤلاء المؤرخين من قدم إضافة بارزة في حقل كتابة التاريخ العام، سوى عبد الرحمن بن خلدون الذي بلغ في مقدمته لكتاب العبر الذروة في فهم التاريخ وفلسفته.

إن دراسة أعمال هؤلاء المؤرخين تشير إلى أنهم جميعاً قد استلهموا المفاهيم الإسلامية التي اوضحها القرآن الكريم والسنة النبوية، فضلا عن القيم الثقافية والحضارية العامة التي طبعت عصرهم، وإن كانوا يتفاوتون في النظر وفي التركيز على جانب دون آخر بحسب انتماءاتهم الفكرية والوظيفية وأصولهم الاجتماعية والقومية. ونعرض فيما يأتي لأهم المعالم التي تميزت بها اعمالهم التاريخية التي تقع في حقل كتب التاريخ العام :

١ ـ أن المنظور التاريخي الذي طبع مؤلفات التاريخ العام عند المؤرخين المسلمين هو المنظور العالمي للتاريخ وتسلسله الزمني منذ خلق الله تعالى لآدم عليه السلام واستمراره عبر المحطات الكبرى التي ظهر فيها الأنبياء والرسل حتى ظهور محمد ﷺ وقيام الأمة الإسلامية. وقد تطرق هؤلاء المؤرخون فضلا عن ذلك إلى تواريخ الأمم المجاورة للعرب كالفرس والروم وغيرهم كما تحدثوا عن تاريخ العرب قبل الإسلام، وجعلوا كل ذلك بمثابة مقدمة وتمهيد لتاريخ دار الإسلام والأمة الإسلامية[١].

وقد أشرنا في معرض حديثنا عن تدوين السير والمغازي إلى أن محمد بن إسحاق (٨٥-١٥١هـ) كان سباقاً إلى هذا التوجه حينما ألف كتاب السير والمغازي. ويبدو أن مؤلفي التاريخ العام قد أخذوا هذا النهج عنه وتفننوا فيه كل حسب منهجه ومنظوره في التدوين التاريخي، وكان أبرز من عبر عن هذا الاتجاه بقوة ووضوح هو أبو حنيفة الدينوري، ومحمد بن جرير الطبري، وحمزة الأصفهاني، والمسعودي.

---

(١) مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٢٠٢-٢٠٤، ٢٤٨، ٢٥٤.

٢. احتل تاريخ الأمة الإسلامية منذ عهد الرسول ﷺ وحتى عصر المؤلف حيزاً كبيراً في كتب التاريخ العام، وكان عرض الحوادث يتم في هذه الكتب على أساس التسلسل الزمني وهو ما عرف بـ(التاريخ الحولي). وربما كان أسبق المؤرخين الذين اتبعوا هذا المنهج هو خليفة بن خياط (ت: ٢٤٠هـ). ويبدي ابن خياط اهتماماً واضحاً في تاريخه بذكر الوقائع الحربية وتقديم قوائم بأسماء الشهداء فضلا عن تقديم "جداول بأسماء الولاة ومن كان على الشرطة وبيت المال والخزائن وغير ذلك من الوظائف الإدارية"[١]. وقد تابع الطبري ابن خياط في هذا المنهج في الاهتمام بتاريخ الأمة الإسلامية مع اهتمام أوسع بالجانب السياسي وأعمال الخلفاء. ويلاحظ أن تاريخ الأمة الإسلامية قد شغل تسعة أعشار كتاب تاريخ الرسل والملوك للطبري، أما تاريخ العالم قبل الإسلام فقد شغل نحو عشر الكتاب[٢]. اما ابن خياط فقد كرس كتابه كله لتاريخ الأمة الإسلامية عدا صفحات قليلة تحدث فيها عن التاريخ عند الأمم الأخرى، وكانت تلك بمثابة مقدمة للحديث عن التاريخ الإسلامي[٣]. وقد استمر هذا الموقع المركزي للأمة الإسلامية في جميع كتب التاريخ العام عند معظم المؤرخين المسلمين، ويبدو أن سبب ذلك هو إيمان هؤلاء المؤرخين العميق بأن الأمة الإسلامية هي (أمة رسالة) التي عهد إليها الله تعالى بحمل آخر الرسالات السماوية وتبليغها إلى الناس كافة.

٣ ـ شغل الجانب الحضاري حيزاً كبيراً في معظم كتب التاريخ العام، وقد توسع هذا الاهتمام وتوسع مع تنامي الحضارة العربية الإسلامية وازدهارها، وكان أبرز المؤرخين الذين ساهموا بنصيب وافر في هذا المجال هم المؤرخون ذوو الثقافة الموسوعية الذين لم تقتصر علومهم على التاريخ والأخبار، بل تعدتها إلى سائر العلوم والفنون التي عرفتها الحضارة الإسلامية كعلوم اللغة والأدب والدين والفلسفة والجغرافية والفلك وغيرها. وكان أبرز الرواد في هذا المجال ابن قتيبة الدينوري (٢١٣-٢٧٠هـ) الذي ألف كتاب عيون الأخبار وكتاب المعارف حيث

(١) العلي، د.صالح، مقدمته لكتاب تاريخ خليفة بن خياط، ج١، ص ١١.
(٢) مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١ ،ص٢٦٠-٢٦١.
(٣) ابن خياط، تاريخ، ص ٦-٨.

عرض فيهما لعدد من المواضيع ذات الصلة الوثيقة بالتاريخ الحضاري والثقافي بما يلبي احتياجات المجتمع الإسلامي في الحقبة التي عاش فيها المؤلف[١]. وقد تابعه في هذا المجال اليعقوبي (ت:٢٩٢هـ) الذي تميز كتابه في التاريخ بالاهتمام بالجانب العالمي والحضاري فكان كتابه تلخيصاً لما "كان متوفراً في عصره من معلومات عن الأمم الأخرى القديمة كما عكس في مادته لوناً من الوان امتزاج الثقافات في ذلك العصر"[٢].

ويبلغ الاهتمام بالتاريخ الحضاري ذروته عند المسعودي (ت:٣٤٦) الذي اشتهر بحبه للاسفار ومشاهدة أوضاع المجتمعات الأخرى ومعطياتها الحضارية بنفسه. وقد عبر عن ذلك تعبيراً قوياً في مقدمة كتابه مروج الذهب فقال: "لكل اقليم عجائب يقتصر على علمها أهله، وليس من لزم جهة وطنه وقنع بما نما إليها من الأخبار عن إقليمه، كمن قسم عمره على قطع الأقطار، ووزع أيامه بين تقاذف الأسفار، واستخراج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكمنه"[٣]. ويؤكد المسعودي في ختام مقدمته شمولية منظوره الحضاري فيقول: "ولم نترك نوعاً من العلوم، ولا فناً من الأخبار، ولا طريقة من الآثار، إلا أوردناه في هذا الكتاب مفصلاً أو ذكرناه مجملاً.."[٤]، ويرى المسعودي أن هذه المعطيات الحضارية هي معلومات عامة جامعة (يحسن بالأديب العاقل معرفتها، ولا يعذر في التغافل عنها)[٥].

٤. لقد انقسم موقف المؤرخين المسلمين الذين كتبوا في التاريخ العام وغيره من أنماط التدوين التاريخي وهم يبحثون عن الحقيقة في التاريخ وتفسير أحداثه إلى فئتين رئيسيتين:

١.أصحاب التاريخ بالرواية:

وهم يرون أن الوصول إلى الحقيقة التاريخية يتم عن طريق العناية بصحة

---

(١) مصطفى، المرجع السابق، ج١، ص ٢٣٩-٢٤٢.
(٢) المرجع نفسه، ج١، ص ٢٥٠.
(٣) المسعودي، علي بن الحسين،مروج الذهب، بيروت ١٩٨٦، ج١، ص٦.
(٤) المسعودي، مروج، ج١، ص ١٢.
(٥) المصدر نفسه، ج١، ص ١٢.

الرواية ودقتها. وكان أبرز ممثل لهذا الاتجاه هو (الطبري) الذي يعد امتداداً لمدرسة الحديث في مجال التاريخ. وقد عبر عن رأي هذه الفئة بقوله: إن "العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس"[١]. وهكذا فإنه ليس للمؤرخ الذي كان غائباً عن أحداث الماضي أن يستخدم فكره وثقافته في استخراج أحداث الماضي وتفسيرها، وإنما عليه فقط أن يجمع أخبار الماضي عن طريق الرواة ويعرضها للناس بمنتهى الموضوعية والحياد.

والحقيقة أن هذا التوجه يلتقي مع المثل العليا للمدرسة الموضوعية للتاريخ والتي ترى أن واجب المؤرخ أن يخبرنا عما حصل في الماضي بدقة لا أكثر من ذلك ولا أقل. غير أن الدراسات النقدية في فلسفة التاريخ ترى أن الوصول إلى هذا المثل الأعلى هو ضرب من المستحيل وأن المؤرخين لا يستطيعون عزل فكرهم أو ثقافتهم عن التاريخ الذي يعرضونه، وأن الفرق بين مؤرخ وآخر في هذا المجال هو في مقدار وعيه لهذه الحقيقة .. ومدى استخدامه لفكره وثقافته في فهم التاريخ وتفسيره.

"في ضوء ما تقدم، نستطيع القول أن أنصار تدوين التاريخ بالرواية كانت لهم أفكارهم وقناعاتهم الفكرية وهم ينتقون الروايات وينظمونها ويعرضونها. وأن هذه القناعات كانت تختفي وراء الروايات وتوجهها سلباً وإيجاباً. وقد توصل عدد من الباحثين إلى أن الطبري كان يمثل الاتجاه الديني الفقهي عند أهل السنة في كتابة التاريخ[٢]، وقد أضاف الشرقاوي أن الطبري قد سعى من خلال تصوره الفقهي والكلامي، إلى ابراز معنى العناية الإلهية، والتعبير عن فكرة تكامل الرسالات في التاريخ ووحدتها الجوهرية، فالتاريخ بهذا المفهوم هو مجلى المشيئة الإلهية المطلقة، وكتابه (تاريخ الرسل والملوك)، هو قرين كتابه في

(١) الطبري، تاريخ، ج١، ص٨.
(٢) جب، علم التاريخ، ص ٧١-٧٢، مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٢٦١، الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٢٦١-٢٧٠.

التفسير (جامع البيان في تأويل القرآن)، فكما يعد كتابه في التاريخ ذروة التاريخ بالمنقول، يعد كتابه في التفسير بالمأثور"[١].

والحقيقة، أن دراسة تاريخ الطبري ومنهجه لا تقدم لنا أدلة مباشرة عن وجود تصور لديه عن مفهوم العناية الإلهية للتاريخ كما لاحظنا ذلك عند القديس أوغسطين في إطار الفكر المسيحي، وهو من ثم لم يحاول تطبيق هذا المفهوم على التاريخ، ولم يسع لصياغة أحداث التاريخ على وفق مفهوم ديني أو مذهبي محدد، فالتزم جانب الحياد في عرض التجارب التاريخية للرسل والملوك وعامة الناس ما أمكنه ذلك عن طريق تمحيص الروايات والأخبار ونقلها بأمانة ودقة. وقد تابعه في هذا المنهج عدد كبير من المؤرخين الذين جاؤوا بعده .. ولم تظهر فكرة العناية الإلهية في التاريخ سوى عند بعض أصحاب المقولات الفلسفية والكلامية مثل إخوان الصفا[٢].

ويبدو أن سبب ابتعاد الطبري وغيره من المؤرخين المسلمين ذوي التوجه الديني في فهم التاريخ عن محاولة تطبيق فكرة العناية الإلهية على أحداث التاريخ هو أنهم كانوا يعتقدون - على وفق عقيدة أهل السنة - أن إطار دراسة التاريخ هو إطار دنيوي يخضع للقوانين الكونية والسنن الاجتماعية ولا علاقة له بالواجبات والتكاليف الشرعية الدينية. ومن ثم فإن وسائل البحث فيه هي الحس والتجربة والعقل[٣]. وقد أفسح هذا الموقف الطريق لظهور وازدهار فئة المؤرخين الذين يرون أن سبيل الوصول إلى الحقيقة التاريخية هو الدراية عن طريق المشاهدة والتجربة وإعمال العقل، وكان ذلك تطوراً طبيعيا وإكمالا لاعمال المؤرخين بالرواية الذين عملوا على تدوين الروايات وجمعها وتنظيمها وتمحيص صحتها في مرحلة نشأة التدوين التاريخي عند العرب وتطوره.

٢ ـ أصحاب التاريخ بالدراية :

أن تطور الوعي التاريخي عند المسلمين قد جعل المؤرخين بعد عهد الطبري

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٧٤، الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٣٢١-٣٢٢.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٧٤-١٧٦.

(٣) د.محمد يعقوبي خبيزة، نسق الأشاعرة في نظرية المعرفة، مجلة دعوة الحق، المغرب، عدد ٣٤٩،يناير وفبراير، ٢٠٠٠، ص ٤٣-٤٦، ص ٥٦.

لا يكتفون بالاعتماد على الروايات والأخبار وإنما يسعون إلى الرجوع إلى المصادر الأولى للمعلومات مع ميل إلى استخدام العقل في نقد الأخبار وتفسيرها في ضوء عوامل البيئة الجغرافية والاجتماعية. أن هذا التطور قد رجح كفة التفسير الحضاري للتاريخ في مواجهة التفسير البطولي للتاريخ الذي غلب على تفسير التاريخ في المرحلة السابقة. وقد ساعد على تحقيق هذا التطور في الفكر التاريخي عند المسلمين أن عددا من أبرز مؤرخي هذه المرحلة كانوا عمالاً لدولة، فكانوا يستمدون معلوماتهم من الوثائق الرسمية مباشرة، كما أن بعضهم كانوا جغرافيين يميلون إلى السفر والرحلة في طلب العلم وملاحظة أوضاع البلاد التي يزورونها مباشرة[١]. ومن أجل تقديم صورة واضحة عن فئة التاريخ بالرواية سنشير إلى عدد من اعلامها ومدى مساهمتهم في خدمة الفكر التاريخي عند المسلمين :

- المسعودي (ت: ٣٤٦هـ) :

لقد سبق أن أوضحنا قبل قليل أن أبا الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت: ٣٤٥هـ)، لم يكن مؤرخا فحسب، "بل كان مؤرخا وجغرافيا معاً، فهو رحالة سائح يجمع مادته التاريخية من رحلاته الواسعة، ويعنى بأثر المناخ والبيئة الجغرافية فيما يناقش من قضايا التاريخ"[٢].

وقد تميز المسعودي في ضوء ما تقدم كتابته بعنايته الكبيرة بدراسة الجوانب الحضارية في التاريخ، ويستدل من دراسة كتبه (مروج الذهب) أنه كان "على معرفة واسعة باللغة والعادات والتقاليد والآداب والأخلاق والسياسة مع الربط الوثيق بين هذه الجوانب الثقافية في حياة الأمة وتاريخها، والتفات واع إلى الأمور الاجتماعية بصفة عامة"[٣].

وكان المسعودي مدركا في ضوء النصوص التي سبقت الإشارة اليها، "إنه ينتهج منهجاً جديدا لا يقتصر على الرواية التاريخية، بل يطمح إلى تسجيل الخبرة المباشرة والملاحظة الدقيقة مع النظرة الشاملة التي لا تفصل بين الإنسان وبيئته

---

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ٢٧٧-٢٨٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨١. (٣) المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

الثقافية والجغرافية والاقتصادية"[١].

وكان من متطلبات المنهج الحضاري في تدوين التاريخ الخروج على النظام (الحولي) في تنظيم الأحداث الذي كان متبعاً في السابق واعتماد المنهج الموضوعي في تنظيم المادة التاريخية. وهكذا فقد نظم المسعودي المادة التاريخية لكتابه (مروج الذهب) على أساس الدول والملوك والشعوب بدلاً من تنظيمها بحسب السنين. وكان لهذا المنهج أثره في كثير من المؤرخين بعده وبخاصة ابن خلدون[٢].

في ضوء ما تقدم، فقد شهد ابن خلدون للمسعودي بالإمامة في علم التاريخ وأشار إلى دوره في تطور الفكر التاريخي عند المسلمين فقال: "فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تبني عليه أكثر المقاصد وتتبين به أخباره، وقد كان الناس يفردونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب شرح فيه أحوال الأمم والآفاق في عصره في عهد الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً، وذكر نحلهم وعوائدهم، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول، وفرق شعوب الغرب والعجم، فصار إماماً للمؤرخين يرجعون اليه، وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه"[٣].

- المطهر بن طاهر المقدسي (ت: ٣٩٠هـ):

لا تقدم لنا كتب التاريخ معلومات شافية عن هذا المؤرخ، لذا فقد اعتمد معظم الباحثين على كتابه (البدء والتاريخ) الذي ألفه سنة ٣٥٥هـ في الحكم عليه[٤].

ويمثل الكتاب محاولة جريئة للمزاوجة بين التاريخ والفلسفة في نظام فكري منسجم متكامل. لقد حاول المقدسي في كتابه هذا أن يفرض مقولات علم الكلام عند المعتزلة على التاريخ وأحداثه[٥]، فهو يفتتح كتابه "بمقدمة فلسفية كلامية طويلة تكاد تستغرق سدس الكتاب كله. والكتاب مليء بالسوائح الفلسفية والآراء الكلامية المبثوثة هنا وهناك. ثم ينتقل الكاتب إلى خلق الأرض والسماء ويبحث

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨٣.
(٢) الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٨٢.
(٣) ابن خلدون، كتاب العبر، بيروت (دار الكتاب اللبناني) ج١، ص٥٢.
(٤) د.طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي/ بيروت ١٩٧٩، ص ٣٩.
(٥) الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص ٣٩.

في اديان الأرض ومللها، ويتحول بعدئذ إلى قسم جغرافي ثم يأتي على ذكر الجزيرة العربية، ومنها إلى مجيء الرسول ﷺ.ويبدأ المؤلف بعدها بالتاريخ الإسلامي المتسلسل على عدد السنين والخلفاء إلى أن ينتهي إلى أيامه تقريباً"[١].

غير أن محاولة المقدسي هذه لم تجد القبول والحماس لدى المؤرخين فلم يظهر من يتابعها فبقيت تجربة فريدة في حقلها[٢]. ويبدو أن السبب في ذلك هو قناعة المؤرخين بأن أحداث التاريخ تجارب إنسانية يصنعها البشر عبر الزمن، ويقتصر دور المؤرخ فيها على المشاهدة والتدوين الأمين لأحداثها والاستفادة من عبرها .. أما فرض أفكار وفلسفات مسبقة ومقررة من خارج التاريخ فهي عملية فجة وغريبة عن طبيعة التاريخ وتؤدي في النهاية إلى تشويه حقائقه؟ وقد أشار المسعودي إلى محاولة مشابهة قام بها سنان بن ثابت بن قره الحراني حاول فيها اسقاط بعض الأفكار الفلسفية والسياسية على التاريخ، فعاب عليه ذلك، وانتقده بشده لأنه "انتحل ما ليس من صناعته، واستنهج ما ليس من طريقته .. "[٣]، لذا جاء كتابه مضاداً "لرسم الأخبار والتواريخ، وخروجاً عن جملة أهل التأليف"[٤].

أن فشل محاولة المقدسي في فرض (علم الكلام) أو (الفلسفة) على التاريخ قد كان لها بعد إيجابي كبير، وهو تأكيد الطبيعة الخاصة للدراسات التاريخية وتميزها من حقول المعرفة الأخرى، إذ أن العبر والدروس والأفكار الفلسفية التاريخية يجب أن تأتي من استقراء أحداث التاريخ، لا أن نفرض عليه من خارجه. وقد لاحظ ابن خلدون هذا المعنى حيث عرف التاريخ فقال : أن التاريخ في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق .. فهو لذلك أصيل في الحكمة (أي الفلسفة) عريق، وجدير أن يعد في علومها وخليق[٥].

- ابن مسكويه (ت: ٤٢١هـ) :

ينتمي ابن مسكويه إلى طبقة الكتاب، فقد كان كاتب سر الوزير المهلبي،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٩.
(٢) مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص ٣٢٨.
(٣) المسعودي، مروج الذهب، ج١، ص١١.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص١١.
(٥) ابن خلدون، كتاب العبر، ج١، ص٢-٣.

وامين خزانة كتبه، وكان يعد صاحب الحظوة لدى ابن العميد. وقد أكسبه هذا الانتماء خبرة بشؤون الدولة الإدارية والمالية والسياسية. أما على المستوى الثقافي فقد كان لابن مسكويه اهتمام بالطب والفلسفة والكيمياء. وكان مدخله لدراسة التاريخ اعتقاده بأن تجارب التاريخ تفيد الناس في استخلاص العبر الأخلاقية وبخاصة على المستوى السياسي.

في ضوء ما تقدم، فقد ألف كتابه (تجارب الأمم وتعاقب الهمم) بدأه بالحديث عن الخليقة، ثم عرض لتاريخ الأمم بإيجاز، ودخل في ذلك تاريخ الفرس القدماء، وما يتعلق من أخبار الروم والترك وبلغ به في تاريخ المسلمين إلى حوادث عام ٣٦٩هـ[١].

وقد شرح ابن مسكويه فلسفته في كتابة التاريخ في مقدمة كتابه تجارب الأمم فقال: "اني لما تفحصت تاريخ الأمم وسير الملوك وقرأت اخبار البلدان وكتب التواريخ وجدت فيها ما يستفاد منه تجربة في امور لا يزال يتكرر مثلها، وينتظر حدوث شبيهها وشكلها،... ولما كانت أمور الدنيا متشابهة، وأحوالها متناسبة، صار جميع ما يحفظه الإنسان من أحداث التاريخ كأنه تجارب له، وكأنه قد عاش الزمان كله، فيعد لكل شيء عدته... فلذلك جمعت هذا الكتاب وسميته تجارب الأمم ... وأنا مبتدئ بذكر الله ومنته بما نقل الينا من الأخبار عن الطوفان لقلة الثقة بما كان قبله، ولأن ما نقل الينا أيضاً لا يفيد شيئاً مما عزمنا على ذكره وضمنناه في صدر الكتاب ... ولهذا السبب بعينه لم نتعرض لذكر معجزات الأنبياء صلوات الله عليهم، وما تم لهم من السياسات بها لأن أهل زماننا لا يستفيدون منها تجربة فيما يستقبلونه من أمورهم، اللهم إلا ما كان منها تدبيراً بشرياً لا يقترن بالإعجاز"[٢]

وقد أشير إلى أن "كتاب ابن مسكويه في جملته يمتاز بأن مؤلفه يحاول النظر والتدبر أثناء دراسته للتاريخ متلمساً للمعنى الأخلاقي فيما يلج من أخبار الملوك والأمراء والحكام، ولذلك فإنه يميل إلى عدم التحفظ في أحكامه التقويمية على ما يعرض لهم، فعلى الرغم من خدمته للبويهيين فإنه لا يخفي جرائمهم، بل يقسو في

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ٢٨٩-٢٩٢.
(٢) ابن مسكويه، مقدمة تجارب الأمم، عناية ليون كايتاني، لندن ١٩٠٩، ص١-٦.

احكامه عليهم قسوة شديدة. وهو بصفة عامة ميال إلى إصدار الأحكام السيئة على الأشخاص الذين يدون حياتهم"(١).

كما أشير إلى أن ابن مسكويه قد عزز التوجهات المدنية التي تفصل أمور الدين عن أمور الدنيا وبخاصة إذا اتصلت تلك الأمور بالمعجزات والمسائل الغيبية، لأن "التاريخ بنظر مسكويه، مسرحاً للنشاط الإنساني، ومستودعاً لتجارب العقل البشري على مر الزمان"(٢).

- محمد بن أحمد البيروني (ت: ٤٤٠هـ):

لا تقدم لنا المصادر معلومات وافية عن حياة البيروني، وكل ما وصلنا منها أنه كان ينتمي إلى أسرة فقيرة مجهولة وهو قد نشأ في خوارزم ثم انتقل إلى جرجان ومنها ذهب إلى غزنة (في افغانستان) وأخيراً استقر به المقام في الهند حيث قضى فيها نحو ٤٠ سنة من عمره الذي امتد طويلا إذ قارب من الثمانين عاماً. وقد درس البيروني الرياضيات والفلك والتقاويم والطب والتاريخ، وأجاد العربية والفارسية السنسكريتية واليونانية والسريانية، وألف كتباً كثيرة إلا أن أهم كتبه التي وصلت إلى أيدينا هما كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية، وكتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة(٣).

وقد تناول البيروني في كتابه الأول "دراسة للتواريخ عند مختلف الأمم وجداول الأشهر وتواريخ الملوك الأقدمين وتواريخ المتنبئين وأممهم وحساب أيام الأعياد عندهم، يتخلل ذلك أشتات من الفوائد والمعلومات التاريخية الهامة"(٤). أما الكتاب الثاني، فقد وصف فيه وضع الهند وعقائدها وأحوالها من وجهة نظر عالم مسلم، وقد عد هذا الكتاب من أهم الكتب التي ألفت عن الهند في ذلك الزمان، إذ استطاع البيروني في أثناء حياته الطويلة في الهند أن "يدرس

(١) الشرقاوي، المرجع السابق، ص ٢٩٣.
(٢) محل: د.سالم، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، ص ١٢٤.
(٣) علي صفا، تمهيد كتاب البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، بيروت ١٩٨٣، ص٥-١٠، مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج٢، ص ٩٨، الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ٢٩٤.
(٤) مصطفى، التاريخ والمؤرخون، ج٢، ص ٩٨.

أحوال الهنود، ويلم بفلسفاتهم، ولغاتهم إلماماً كافياً، ويقرأ أشعارهم، ويطلع على تقاليدهم وثقافاتهم، ويقف على أساليب حياتهم المختلفة، ويصل بذلك كله إلى أعماق فلسفتهم في البحث والتفكير"[١] .. وقد كتب البيروني هذا العمل "بعقل العالم الرياضي الفيلسوف الذي لا تخفى عليه مناهج البحث، شارحاً ما شاهده بعينه وسمعه بأذنه، ولمسه بنفسه، أكثر مما كتب ناقلا، أو معتمداً على الرواية وحدها"[٢].

لقد كانت أبرز مساهمة للبيروني في خدمة علم التاريخ عند المسلمين هي اهتمامه بمنهجية البحث عن الحقيقة التاريخية، وتأكيده أهمية المشاهدة والملاحظة المباشرة للأحداث. وقد علل ذلك بقوله: " إنما صدق قول القائل: (ليس الخبر كالعيان) لأن العيان هو ادراك =عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده، ومكان حصوله"[٣].

وقد أوضح البيروني بعض الآفات التي تلحق بالخبر فتخرجه عن حقيقته وتجعل قيمته في فهم حقائق التاريخ دون المشاهدة المباشرة، بقوله: "ثم أن الخبر عن الشيء الممكن الوجود، في العادة الجارية يقابل الصدق والكذب على صورة واحدة وكلاهما لاحقان به من جهة المخبرين لتفاوت الهمم وغلبة الهراش والنزاع بين الأمم. فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه لأنها تحته أو يقصدها فيزري بخلاف جنسه لفوزه فيه بإرادته، ومعلوم أن كلا هذين من دواعي الشهوة والغضب المذمومين. ومن مخبر عن كذب في طبقة يحبهم لشكر أو يبغضهم لنكر، وهو مقارب للأول فإن الباعث على فعله دواعي المحبة والغلبة..."[٤]، وهكذا يمضي البيروني في تعداد أنواع الاكاذيب التي يرويها اهل الأخبار بسبب الميول القومية والشخصية والطبقية والمذهبية، مما يجعل مسألة موضوعية المؤرخ محل نظر. وقد انتبه إلى هذه الناحية كثير من المؤرخين المعاصرين فتحدثوا عن "قضية الانتماء الجماعي للمؤرخ، وما يقتضي هذا

---

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ٢٩٥-٢٩٦.
(٢) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٢٩٦.
(٣) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص ١٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

الانتماء وما يرتبط به من ولاء وتعاطف مثل الانتماء إلى أمة معينة، أو طبقة اجتماعية محددة، أو جنس بشري بعينه وما إلى ذلك"[١].

في ضوء ما تقدم، قام البيروني بدراسة حضارة الهند في زمنه ملتزماً المنهج الموضوعي ما وسعه ذلك، وقد أخذ نفسه برواية ما شاهد وسمع، وفي حدود اطاره الثقافي الخاص، ليقارنه بغيره دون تعصب وتسرع في إصدار الأحكام التقويمية، لأن هذا الكتاب "ليس كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائف منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كتاب الهند على وجهه، وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم .. "[٢].

وهكذا فقد ساهم البيروني في تقدم البحث التاريخي عند المسلمين ليس من الناحية المنهجية فقط وإنما من الناحية الموضوعية أيضاً، إذ فتح آفاقاً واسعة لدراسة التاريخ الثقافي والحضاري للامم الاخرى وبأسلوب مقارن يتسم بالسماحة العلمية والحرص على الموضوعية وقول الحقيقة بعيداً عن التعصب والانغلاق[٣].

يتضح مما عرضناه في هذا الفصل أن المؤرخين المسلمين خطو بعلم التاريخ خطوات واسعة إلى الإمام، إذ أفلحوا في نقل الوعي التاريخي عند العرب من مستوى الرواية الشفهية للأخبار إلى مستوى التدوين والتأليف على وفق قواعد منهجية محددة، كما ساهموا في وضع أسس النقد الموضوعي للروايات التاريخية من أجل الوصول إلى الحقيقة، وتمييز الأخبار وكشف عوامل الكذب والوضع فيها.

ولم يخل عمل المؤرخين وهم يجمعون الأخبار ويدونونها من التساؤل عن (السنة) والسبب الذي يقف وراء الأحداث ويوجه مسار التاريخ، الأمر الذي مهد الطريق لظهور التفسير الاجتماعي والحضاري للتاريخ -وقد بلغ ذورته على يد ابن خلدون-، وهو ما سنعالجه بالتفصيل في الفصل الآتي.

---

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ، ص ٢٩٨.
(٢) البيروني، المصدر السابق، ص ١٥-١٦.
(٣) الشرقاوي، المرجع السابق، ص ٢٩٩-٣٠٠.

الفصل الرابع
فلسفة التاريخ والعمران عند ابن خلدون

إن جهود رواد حركة التدوين التاريخي عند المسلمين على مدى خمسة قرون والتي بدأت بمدرسة التاريخ بالرواية لتنتهي بمدرسة التاريخ بالدراية قد مهدت الطريق لحدوث قفزة نوعية في حركة تدوين التاريخ وفهمه عند المسلمين. وقد تحققت هذه القفزة على يد المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون الذي عرض في مقدمته لكتاب العبر فلسفته الاجتماعية لفهم التاريخ، وهي في حقيقتها تمثل ذروة ما توصلت إليه الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط في دراسة التاريخ وتفسيره. وقد عدها كثير من الباحثين أول محاولة لتقديم (فلسفة التاريخ) في العالم لذا فإن من المناسب تخصيص هذا الفصل لتقديم صورة موجزة عن حياة ابن خلدون وفكره التاريخي والحضاري بصفته أبرز ممثلي التفسير الحضاري للتاريخ في الفكر الإسلامي.

■ اولا. حياة ابن خلدون :

ولد عبد الرحمن بن خلدون في تونس سنة ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م، من أسرة ذات مكانة ونفوذ بسبب المناصب التي تولاها بعض رجالها في إدارة الدولة وكذلك بسبب اهتمام البعض الآخر ومنهم والد (ابن خلدون) أبو عبد الله محمد بالدراسات الشرعية واللغوية. وقد ذكر ابن حزم أن نسب هذه العائلة يرجع إلى الصحابي وائل بن حجر وهو من أصل يماني حضرمي، وقد انتقل أفراد هذه الاسرة من اليمن إلى الأندلس إبان عملية فتح الأندلس واستقروا فيه، وشارك بعض اجداد ابن خلدون في حكمه وإدارته في فترات مختلفة(١).

وكانت أسرة ابن خلدون تعيش في مدينة أشبيلية الأندلسية، إلا أنها اضطرت لمغادرتها إثر ضعف سلطات المسلمين فيها وتغلب الإسبان عليهم، فنزحوا إلى تونس وأقاموا فيها في نحو سنة ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م في ظل حكم الحفصيين. وقد تولى الجد الثاني لابن خلدون (أبو بكر محمد) شؤون دولتهم بتونس، كما ولي جده الأول (محمد بن أبي بكر) شؤون الحجابة لحاكم بجاية من الحفصيين(٢).

---

(١) محمد بن علي بن حزم، جهرة أنساب العرب، بيروت ١٩٨٣، ص٤٦٠، عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون، ورحلته غربا وشرقا، منشور في كتاب تاريخ العلامة ابن خلدون، بيروت ١٩٨٣، ج١٤، ص٧٩٥-٨٠٩.

(٢) علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون، مصر، سلسلة أعلام العرب، عدد٤، بلات، ص١٢-٢٤.

ويبدو أن ابن خلدون قد تأثر بوالده فاتجه منذ صغره إلى طلب العلم، فدرس في البداية على يد والده الذي كان متمكنا من علوم الدين واللغة، ثم انتقل بعد ذلك إلى الدراسة على يد عدد من الشيوخ، فدرس تفسير القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والفقه الإسلامي على مذهب الإمام مالك، كما درس علم أصول الفقه وعلم الكلام، والعلوم اللسانية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب. ثم درس المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية، وكان أبرز الشيوخ الذين تأثر بهم فضلا عن والده ابن عبد المهيمن الذي كان إمام المحدثين والنحاة في المغرب، ومحمد بن إبراهيم الإبلي الذي كان شيخ العلوم العقلية في المغرب، وقد لازمه ابن خلدون عدة سنوات، وتعلم على يديه سائر العلوم الحكمية.

أمضى ابن خلدون زهاء ١٥ عاما في طلب العلم .. وقد اضطرته الظروف القاسية التي اعقبت الطاعون الجارف الذي اجتاح بلاد المغرب في سنة ٧٤٩هـ وأودى بحياة والديه ومعظم أساتذته إلى التحول عن طلب العلم والعمل في الإدارة السلطانية وخوض غمار الحياة السياسية المضطربة في بلاد المغرب[١].

ولم يستطع ابن خلدون أن يحقق لنفسه في معترك الحياة الإدارية والسياسية حياة ناجحة ومستقرة على الرغم من أنه شغل لمدة سنة (٧٦٦-٧٦٧م) منصب الحاجب لأمير بجاية في المغرب الأوسط وهو أرقى منصب إداري وسياسي في الدولة في ذلك الوقت. كما تنقل في العمل بوظيفة كاتب لدى عدد من السلاطين المتصارعين لمدد مختلفة بلغ مجموع سنواتها ثماني سنوات. كما ذهب إلى الأندلس وحصل على مكانة حظوة لدى سلطان غرناطة ووزيره لسان الدين بن الخطيب، وقد امتدت إقامته لديهما سنتين (٧٦٤-٧٦٦هـ)، كلف في أثنائها بمهمة سفارة إلى ملك قشتالة الإسباني. وفي مقابل هذه النجاحات النسبية لابن خلدون في حقل الإدارة والسياسة، فإنه قد واجه إخفاقات مؤلمة، إذ اتهم في سنة ٧٥٨هـ بالتآمر ضد سلطانه أبي عنان فسجن لمدة سنتين .. كما قضى خارج العمل الوظيفي في نحو ١٦سنة في الحقبة التي امتدت بين عامي ٧٥١هـ-٧٦٦هـ أمضاها مضطربا بين دراساته العلمية الأولى وتطلعاته الوظيفية الطموحة حتى غلبه اليأس

(١) ابن خلدون، التعريف، ج١٤، ص٨٠٩-٨٣٤؛ ٨٥٠، ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، بيروت ١٩٦٧ص٦٩-٧٢ وافي، عبد الرحمن بن خلدون، ص٢٤-٢٦، ص٣٧-٣٨.

من عالم السياسة فقرر اعتزالها والتفرغ للدراسة والبحث بعد أن اكتسب خبرات عملية عميقة وواسعة من خلال خوض معترك الحياة السياسية المضطربة في بلدان المغرب العربي على مدى ربع قرن(١).

لذا اختار ابن خلدون أن يتفرغ للتأمل والكتابة في منطقة نائية، بعيدة عن عالم العمران والسياسية، فاتجه إلى منازل أصدقائه بني عريف في بوادي المغرب الأقصى (الجزائر) فأقام في قلعة ابن سلامة مع عائلته لمدة أربع سنوات (٧٧٦-٧٨٠هـ) نعم اثناءها بالراحة والاستقرار والف فيها كتابه (العبر) بصورته الأولية مع (المقدمة)(٢). وقد وصف ابن خلدون ذلك بقوله : فاقمت بها (قلعة ابن سلامة) أربعة اعوام، متخليا عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسألت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتحنت زبدتها، وتألفت نتائجها(٣).

بعد أن انتهى ابن خلدون من التدوين الأولي للمقدمة وكتاب العبر، وجد حاجة ملحة لتعزيز ما دونه واستكماله بالرجوع إلى كثير من الكتب والمؤلفات وهي لا تتوافر إلا في المدن الكبيرة فقرر العودة إلى موطنه الأول تونس، فكتب إلى سلطانها يعتذر منه ويستأذنه في القدوم فأذن له، ووفر له كل وسائل الراحة والعمل في مشروعه العلمي الكبير الذي استمر نحو أربع سنوات اخرى. وقد أهدى ابن خلدون نسخة من هذا المؤلف إلى السلطان عرفانا بالفضل والجميل.

وفي هذا الوقت، وجد ابن خلدون أن منافسيه وحساده لن يتركوه وشأنه يمارس حياة البحث والتأليف، وأخذوا يعملون على زجه مجددا في حلبة الصراع والسياسة،فقرر مغادرة موطنه تونس بحجة أداء فريضة الحج.. وقد توجه إلى السلطان طالبا الإذن له بذلك فأذن له بعد تردد.وهكذا غادر ابن خلدون تونس متوجها إلى مصر وكان عمره قد بلغ الثانية والخمسين(٤).

---

(١) ابن خلدون، التعريف، ج١٤، ص٨٤٩-١٠٣٩، وافي، عبد الرحمن بن خلدون، ص٣٧-٧٨.

(٢) ابن خلدون، التعريف، ج١٤، ص١٠٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ج١٤، ص١٠٣٩-١٠٤٠.

(٤) المصدر نفسه، ج١٤، ص١٠٤٠-١٠٤٤، ص١٠٥٥-١٠٥٧.

وفي مصر خصص ابن خلدون معظم وقته للدراسة والتدريس ومراجعة كتابه (العبر) وتنقيحه وتوسيعه، فضلا عن شغله منصب قاضي المالكية لفترات متعددة، وقد تسنى لابن خلدون من خلال هذه الحقبة التي امتدت نحو ٢٤عاما أن يؤدي فريضة الحج في سنة ٧٨٩هـ، وأن يزور القدس في سنة ٨٠٢هـ، وأن يذهب إلى دمشق سنة ٨٠٣هـ، عندما تقدم تيمورلنك للاستيلاء عليها. وقد تمكن ابن خلدون من مقابلة تيمورلنك والتحاور معه(١).

وفي سنة ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م توفي ابن خلدون في القاهرة بعد حياة مضطربة حافلة بالنشاط والعطاء كان أعظم ما فيها هو العطاء العلمي المتمثل بكتاب العبر وعلى وجه الخصوص (المقدمة) الكبيرة التي كونت القسم الأول من الكتاب، وقد حوت فلسفته للتاريخ وهي نظريته في العمران .. فما هي المعالم الرئيسة لهذه الفلسفة ؟

■ ثانيا. علم التاريخ وفلسفته عند ابن خلدون :

حينما استقر ابن خلدون في قلعة ابن سلامة وشرع يتأمل الواقع المؤلم الذي يعيشه المجتمع العربي الإسلامي في عصره، وما أصابه شخصيا من محن ونكبات بسبب انقسام الأمة، واضطراب أوضاعها العامة، اتجه فكره إلى التاريخ، يتأمله، ويستنطقه عسى أن يخرج منه بـ(عبرة) أو فكرة تساعده على فهم أفضل للحاضر والتوصل إلى علاج لأوضاعه وعلله(٢).

وحينما أخذ ابن خلدون في دراسة كتب التاريخ التي أنتجتها اجيال المؤرخين المسلمين، وجد نفسه على خلاف مع المفهوم الشائع للتاريخ لدى غالبيتهم، كما لاحظ وجود كثير من الأخطاء المنهجية في دراستهم للتاريخ، مما أدى بكثير منهم إلى الفشل في قول الحقيقة وتصوير ما حصل في الماضي. لذا فقد اتجه ابن خلدون في فاتحة مقدمته لكتاب العبر نحو توضيح مفهومه للتاريخ، وبيان الأسباب التي تدعو المؤرخين إلى الخطأ أو الكذب في نقل أخبار التاريخ ..،

(١) ابن خلدون، التعريف، ج١٤،ص١٠٥٨-١٢٢٤، الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، ص٩٠-٩٣.

(٢) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، بغداد، بلات،ص١٣٣-١٣٥.

وهو الأمر الذي سيمهد السبيل أمام ابن خلدون لوضع القواعد والمعايير التي ينبغي للمؤرخ مراعاتها عند كتابه التاريخ كي يتجنب الخطأ والضلال في فهم أحداث الماضي[١].

■ مفهوم التاريخ عند ابن خلدون :

يتسم مفهوم التاريخ عند ابن خلدون من حيث الموضوع والامتداد الزماني والمكاني بالسعة والشمول فهو لا يقتصر على تاريخ الحكام والدول أو ما يعرف بالتاريخ السياسي، وإنما يمتد ليشمل التاريخ الاجتماعي والثقافي أيضاً، كما أنه لا يحصر اهتمامه بعصر واحد من العصور أو إقليم معين من الأقاليم، وإنما يحاول دراسة الماضي بأوسع ابعاده الزمانية والمكانية، لذا فإن من الصحيح وصف ابن خلدون بأنه مؤرخ ذو نزعة شمولية عالمية في كتابة التاريخ فضلا عن نزعته الحضارية في هذا المجال[٢].

وقد أعلن ابن خلدون عن حقيقة توجهه هذا في أكثر من موضع من كتاب المقدمة، نحو قوله : "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[٣].

وقد لاحظ ابن خلدون في بداية المقدمة وجود خطأ منهجي شائع في النظر إلى التاريخ والتعامل معه، فهو في نظر الكثيرين أشبه بالقصص والحكايات المشوقة، ومن ثم كان "فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال وتشد إليه الركاب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والإغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى فيه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على اخبار عن

(١) وافي، عبد الرحمن بن خلدون، ص١٥٥.
(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص٢٦٤.
(٣) ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون (كتاب العبر) ج١، ٥٧.

الأيام والدول، والسوابق من القرون الاول...."[١]. أن هذه الفكرة الخاطئة في النظر إلى التاريخ قد حملت الكثيرين على الاستهانة بالتاريخ وعدم التزام الدقة والأمانة في نقل أخباره، فغدا ميدانا لبعض المتطفلين الذين خلطوا الحق بالباطل فحشروا في كتب التاريخ "زخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها الينا كما سمعوها"[٢]. أن التاريخ في حقيقته كما يؤكد ابن خلدون ليس على هذا الوصف الظاهري الذي توهمه كثير من الناس، فهو في حقيقته وباطنه: "نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[٣]. أن التأمل في هذا النص يشير إلى أن ابن خلدون كان ينظر إلى التاريخ بصفته فرعا من فروع الحكمة أي الفلسفة ولا علاقة له بفن القصص إلا من الناحية الظاهرية. لذا فقد رأى أن جوهر عمل المؤرخ الصحيح هو (تحقيق الأخبار والتأكد من صحة روايتها) و (البحث عن الأسباب والعلل) التي تقف وراء الوقائع والأحداث، فهدف المؤرخ وفقا لهذا المفهوم يشبه هدف الفيلسوف وهو البحث عن الحقيقة والحكمة[٤].

إن قيام المؤرخ بتحقيق الأخبار وتمييز صحيحها من كذبها يتطلب معرفته بالأسباب التي تدفع المؤرخين إلى الوقوع في الخطأ وارتكاب الكذب في نقل الأخبار، لذا فقد عالج ابن خلدون هذه المسألة بتفصيل واف، وقدم الشواهد والأدلة من بطون التاريخ على ذلك من أجل التوصل إلى وضع المعايير التي تساعد المؤرخين على تنقية الأخبار وتمييز صحيحها من زائفها.

■ ثالثا. اسباب الغلط والكذب لدى المؤرخين:

أشار ابن خلدون في مقدمته إلى أن: الكذب متطرق للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه[٥].وذلك لأن الخبر عند علماء اللغة يحتمل الصدق والكذب، ويدخل في ذلك

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٢.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٢-٣.
(٤) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت ١٩٨١، ص١٣١، وللمزيد من التفصيل راجع ص١٧٧-١٨٨.
(٥) المصدر السابق، ج١، ص٥٧، انظر ايضا ص٣وص١٣.

مجموع الشهادات وكل أنواع الأخبار على اختلاف أقسامها[١]. لذا فقد وضح ابن خلدون أنواع الأغلاط والأوهام والأكاذيب التي تتطرق عادة للأخبار واشار إلى الأسباب الداعية إلى كل منها، وهي بمجملها تتوزع على ثلاثة أقسام :

أ. عدم التزام الدقة والموضوعية : أوضح ابن خلدون أن راوي الخبر المباشر أو الذين توسطوا في نقله، قد لا يلتزمون بنقل الخبر بصورة دقيقة، وأن الدواعي التي تدعو إلى ذلك متنوعة منها : "التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله"[٢]. ومنها : "تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة"[٣]. ومنها المبالغة "في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر"[٤]. ومن الأمور التي تدعو إلى الكذب في التاريخ محاولة البعض تبرير أفعالهم السيئة دينيا أو أخلاقيا بالزعم أن مثل هذه الأفعال كان يأتيها كبار الخلفاء أو الفقهاء أو غيرهم من علية القوم. وفي ذلك يقول ابن خلدون : "وأمثال هذه الحكايات كثيرة، وفي كتب المؤرخين معروفة، وإنما يبعث على وضعها والحديث بها الانهماك في اللذات المحرمة، وهتك قناع المخدرات، يتعللون بالتأسي بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم .."[٥].

ب. عدم مراعاة القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية : أشار ابن خلدون إلى أن "كثيرا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم"[٦]. وقد مثل لذلك ببعض الأخبار التي نقلها المسعودي والبكري فاتهما أن وقوع هذه الأخبار غير ممكن لتعارضه مع قوانين الطبيعة وقد ساق ابن خلدون

(١) محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون، بيروت ١٩٨١ص٢١-٢٢.
(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٥٧-٥٨.
(٣) المصدر نفسه،ج١، ص٥٨.
(٤) المصدر نفسه،ج١، ص١٣.
(٥) المصدر نفسه،ج. ٣٢،١.
(٦) المصدر نفسه،ج١ص٥٨.

عددا من الأسباب التي تفند تلك الأخبار وختم نقاشه بالقول "والقادح المحيل لها من طريق الوجود ابين من هذا كله"(١).

ج. **الجهل بطبائع الاحوال في العمران**: أوضح ابن خلدون أن من أسباب أخطاء المؤرخين "الجهل بطبيعة الأحوال في العمران"(٢). أي "الجهل بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفية حدوثها"(٣). وذلك أن "كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا، لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وما يعرف له من أحواله"(٤). فأحوال العمران أي الاجتماع البشري لها طبيعتها الخاصة وقوانينها التي تحكم حركتها كما هو الأمر في القوانين التي تحكم عالم الطبيعة، وقد أشار ابن خلدون إلى بعض القوانين التي توجه حركة المجتمع والتي يذهل كثير من المؤرخين عنها فيقعون في الخطأ عند دراسة الماضي، ومن أبرز هذه القوانين أو (العوارض) كما يسميها، سنة التبدل والتطور. يقول ابن خلدون: "ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الاشخاص والأوقات والأعصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده"(٥).

أن عدم انتباه المؤرخ لقانون التطور ومراعاة آثاره قد يدفع المؤرخ للوقوع في الخطأ، وذلك لأن "القياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضيين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كبيرا فيقع في مهواة من الغلط"(٦).

أن ما تقدم لا يعني دعوة المؤرخ إلى "العدول بالمرة عن المقارنة وقياس

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٥٩.
(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٥٨.
(٣) الجابري، العصبية والدولة، ص١٤٣.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٥٨.
(٥) ابن خلدون، تاريخ، ج١ص٤٦.
(٦) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٤٨.

الغائب بالشاهد، والحاضر بالماضي، بل أن المقارنة ضرورية للمؤرخ، شريطة ألا يغفل التطور، أن على المؤرخ عندما يقارن الحاضر بالماضي، أو العكس أن ينتبه إلى ما بينهما من وفاق أو خلاف ويعلل المتفق منهما والمختلف"[١].

وتفصيلا لما تقدم عن ضرورة مراعاة المؤرخ لسنة التطور أشار ابن خلدون إلى مسألة مهمة متصلة بها وهي غفلة بعض المؤرخين "عن مقاصد المؤلفين الأقدمين والذهول عن تحري الأغراض" عند كتابتهم للتاريخ[٢].

وهكذا فإن على المؤرخ الواعي لسنة التطور والتغير "أن لا ينقل عن المؤرخين الذين سبقوه ما كتبوه حرفا بحرف فينزع هكذا إلى تقليدهم دون انتباه إلى الاهتمامات التي كانت تشغلهم والظروف التي وجهتهم أثناء انتقائهم للأحداث التاريخية... بل أن عليه أن يراعي أكثر مشاغل عصره هو، واهتمامات معاصرية، حتى يقدم لهم عن الماضي ما يروي ظمأهم ويعينهم على فهم الحاضر ومشاكله"[٣].

■ رابعا. وسائل نقد الأخبار وتصحيحها :

يستنتج من جملة النصوص المتناثرة عن هذا الموضوع في مباحث متعددة من المقدمة، أن ابن خلدون كان يرى أن وسائل نقد الأخبار وتصحيحها ترجع في جملتها إلى شخص المؤرخ وما يتحلى به من صفات خلقية ومعرفية، والى المنهج الذي يستخدمه في التعامل مع الأخبار. لذا كانت عملية نقد الأخبار وتصحيحها ثمرة لتظاهر جهود المؤرخ الحقيقي مع المنهج العلمي الذي اتبعه في هذا المجال. لذا فإننا سنلتزم بهذا التقسيم في معالجة هذا الموضوع :-

أ. الشروط الواجب توافرها في المؤرخ :

لم يذكر ابن خلدون في مقدمته الشروط الواجب توافرها في المؤرخ كي يستطيع القيام بمهماته الصعبة في تحري الصحة والصدق فيما يكتب، ولكن بالإمكان استنتاج هذه الشروط من خلال الانتقادات التي وجهها إلى المؤرخين وهو يتحدث عن الاغلاط التي يقعون فيها عند كتابة التاريخ. والحقيقة أن هذه

(١) المصدر نفسه،ج١ص٤٥، الجابري، العصبية والدولة، ص١٤٤.
(٢) المصدر نفسه،ج١ص٥٢.
(٣) الجابري، العصبية والدولة، ص١٤٤.

الشروط يتصل قسم منها بصفات المؤرخ العقلية والخلقية ويتصل القسم الآخر بثقافته ومعارفه التاريخية. "ولا يشدد ابن خلدون كثيرا على صفات المؤرخ العقلية والخلقية، ولكن، ليس من الصعب تصورها، إذ أنها تقابل التحيز المفرض والثقة الساذجة. أنها الاعتدال، وعدم التحيز والتروي وضبط النفس واليقظة الدائمة، والتمحيص والصبر ومحبة الحقيقة ولو كانت مخالفة للهوى"(١).

أما المعارف التاريخية والثقافية العامة التي يشترط بالمؤرخ أن يحصل عليها كي يقوم بوظيفته كما ينبغي، فقد قدم لنا ابن خلدون نصا شاملا يلخص رأيه في هذا المجال. إذ يقول: "يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، الإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المثقف منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومباديء ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا، وإلا زيفه واستغنى عنه"(٢).

أن دراسة هذا النص المهم وتحليله قد قادت أحد الباحثين إلى الاستنتاج بان "أحدا قبل ابن خلدون لم يكتب برنامجا من هذا النوع، ولم يتوفر لأحد قبل ابن خلدون مثل هذا الوعي الواسع العميق بمقتنيات المعرفة التاريخية"(٣).

أن هذا النص يتضمن ثلاث مجموعات من الأفكار بقدر تعلق الأمر بعلاقة المنهج بالواقع التاريخي:

١. يتطلب النص من المؤرخ الحق أن يكون ذا إحاطة معرفية شاملة بكل ما يتصل بالأحوال الاجتماعية لأن التاريخ بحسب تعريف ابن خلدون هو خبر عن الاجتماع الإنساني. والحقيقة أن هذا المطلب الذي يبدو مألوفا في عصرنا

---

(١) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص١٥٣.

(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٤٥-٤٦.

(٣) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص١٥٤-١٥٥.

الحاضر كان يمثل طفرة كبيرة في المفهوم بالنسبة إلى عصر ابن خلدون.

٢. يرى ابن خلدون أن من المفيد للمؤرخ أن ينطلق من دراسة الماضي من معطيات الحاضر من أجل تيسير فهم الماضي، كما أن على المؤرخ أن يستفيد من الماضي من أجل فهم أفضل للحاضر. وأن للمؤرخ وهو يقوم بهذه المهمة أن يستخدم (القياس) لإبراز عنصري التشابه والاختلاف والكشف عن العلل والأسباب التي تقف وراء ذلك. إلا أن من الضروري بالنسبة إلى المؤرخ وهو يقوم بهذا العمل إلا يغفل عن سنة التطور والاختلاف في التاريخ.

٣. أن الغاية التي يسعى المؤرخ لبلوغها في نقده للنصوص هو تمييز صحيحها من زائفها، فيقبل الأول ويرفض الثاني، أن إصدار حكم في هذا المجال يتطلب من المؤرخ أن يستند إلى قواعد واصول، وقد وجد ابن خلدون بعد طول تأمل ودراسة أن ذلك يتمثل بقواعد (علم العمران) الذي اكتشفه بنفسه، وخصص معظم المقدمة لشرح أصوله وتفرعاته[١]. وأن الحديث عن هذا الجانب من إشكالية المعرفة التاريخية ينقلنا إلى دراسة الشروط المنهجية في ثقافة المؤرخ.

ب. القواعد المنهجية لدى المؤرخ :

أوضح ابن خلدون أن القواعد المنهجية الواجب اتباعها في نقد الأخبار التاريخية لا تتطابق مع تلك القواعد التي يتبعها المحدثون، والتي تتلخص في اتباع أسلوب الجرح والتعديل في نقد رواة الأخبار للتأكد من عدالتهم وضبطهم أو نزاهتهم وصدقهم وذلك لأن طبيعة أخبار المحدثين هي طبيعة شرعية (إنشائية)، أي انها (اوامر ونواه وكراهة وندب أو اباحة) "أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط"[٢].

إن متابعة المؤرخين للمحدثين في منهجهم الآنفة الذكر قد أبعدهم عن الطريق السليم في نقد الأخبار التاريخية، لأن أساس قبول الأخبار عن الواقعات التاريخية هو مطابقة الخبر للواقع، ومن ثم، فاننا لا يمكن أن نحكم بصحة الخبر التاريخي بمجرد توثيق الخبر عن طريق توثيق الرواة عن طريق الجرح والتعديل،

---

(١) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص١٥٥-١٥٧.

(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٦١.

وإنما الواجب أن يسبق ذلك التأكد من أن الخبر عن الواقعة التاريخية مطابق للواقع أي أنه ليس مستحيل الوقوع بسبب مخالفته لقوانين الطبيعة وطبائع العمران أو الاجتماع الإنساني.

يقول ابن خلدون : أن احسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، معرفة طبائع العمران "وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. أما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل"[١]. أن (معقولية) الخبر عند ابن خلدون لا يقصد بها إلا مكان العقلي المطلق، وإنما يقصد بها الإمكان الواقعي الذي يقوم على أساس مطابقة الخبر للواقع الفعلي[٢].

إن ما قدمه ابن خلدون من مفاهيم منهجية في نقد الخبر التاريخي استنادا إلى العقل والمطابقة للواقع قد حملت أحد الباحثين على القول : "إن ما نشهده عند ابن خلدون هو تحول غير عادي في الوعي التاريخي، فهو المؤرخ المفكر الأول الذي طالب بأن يتشكل النشاط التاريخي كنشاط عقلي محدد وتلمس ما يتطلبه ذلك"[٣].

■ خامسا ـ ابن خلدون وعلم العمران :

في ضوء ما تقدم، فقد كان ابن خلدون يسعى إلى تجسيد آرائه النقدية المذكورة آنفا في فلسفة محددة لتكون معيارا للمؤرخ في دراسة التاريخ، كما هو المنطق بالنسبة إلى الفلسفة... فلا غرابة أن يشعر بالفرح والسعادة حينما اكتشف تلك الفلسفة والتي أسماها (علم العمران). وقد وصف هذا الاكتشاف بقوله : وكأنه ـ أي علم العمران ـ "علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة .."[٤]. كما أكد أن هذا العلم قد الهمه الله إياه إلهاما[٥]. "من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان"[٦].

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٦١. (٢) الجابري، العصبية والدولة، ص١٤٧.
(٣) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص١٦٠.
(٤) ابن خلدون، تاريخ، ج١ص٦٣.
(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٦٦.
(٦) المصدر نفسه، ج١، ص٦٥.

وقد أوضح ابن خلدون أن هذا العلم، علم "مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته .. وهذا شان كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا"[(١)]. واشار إلى المحتويات الأساسية لهذا العلم والغاية من عرضه في كتاب المقدمة فقال : "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتدفع بها الأوهام وترفع الشكوك"[(٢)].

وبالنظر لأهمية الأسس العامة لعلم العمران عند ابن خلدون في فهم طبيعة هذا العلم ومدى صحة وصفه بصفة (فلسفة تاريخ)، نعرض فيما يأتي بايجاز لأهم هذه الأسس.

■ سادسا. اسس علم العمران عند ابن خلدون :

بعد أن أوضح ابن خلدون أهمية اكتشافه لعلم العمران والغاية التي يتوخى تحقيقها منه قام بعرض الأسس التي يقوم عليها والتي يمكن شرحها على النحو الآتي :

أ. ضرورة الاجتماع الإنساني :

افتتح ابن خلدون الباب الأول من مقدمته بالقول : "إن الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم :(الإنسان مدني بالطبع)، أي لابد من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران"[(٣)].

يتضح من هذا النص أن ابن خلدون يتفق مع الفلاسفة في مسألة أن الإنسان بحاجة إلى الاجتماع، وهو يرى أن هذا الاجتماع مرادف للتمدن والعمران، إذ لا مدنية ولا عمران دون الاجتماع الإنساني.

وقد أرجع ابن خلدون الاجتماع الإنساني إلى عاملين هما :

١. حاجة الإنسان إلى الإشباع حاجته إلى الغذاء عن طريق التعاون وتقسيم العمل

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٦٢.

(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٦٦-٦٧. (٣) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٦٩.

بين افراد المجتمع لأن "قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه"(١).

٢ ـ حاجة البشر إلى التعاون من أجل الدفاع عن النفس ودفع أذى الحيوانات المفترسة "فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة"(٢).

ب ـ حاجة المجتمع إلى السلطة (الوازع) :

ما يكاد المجتمع الإنساني يصل في تطوره إلى درجة من الرقي تستدعي تقسيم العمل بين أفراده لإشباع حاجاتهم المختلفة حتى تبرز الحاجة إلى السلطة التي اسماها ابن خلدون (الوازع) من أجل تنظيم التعاون بين أفراد المجتمع ومنع بعضهم من العدوان على بعض. يقول ابن خلدون : "أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم.... فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك"(٣). وهنا، يجدر بنا أن نتساءل : كيف يتسنى لأحد أفراد المجتمع أن تكون له الغلبة والسلطان على بقية الناس في المجتمع ؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تتطلب بيان أنواع العمران عند ابن خلدون وكيف تنشأ السلطة في كل نوع من أنواعه وتتطور فيه.

ج ـ العمران البدوي والعمران الحضري :

لاحظ ابن خلدون إنه قد نشأ عن الاجتماع الإنساني نوعان من العمران، هما العمران البدوي والعمران الحضري. وقد أرجع ظهور هذين النوعين من العمران إلى اختلاف طريقة عيش الناس في كل منهما : "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش"(٤).

إن العمران البدوي في نظر ابن خلدون أسبق في الظهور من العمران الحضري لأن العمران البدوي بسيط، وهو يقوم على توفير الضروري من الحاجات لحياة

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٦٩.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٧١.
(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٧١-٧٢.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢١٠.

الإنسان على العكس من العمران الحضري الذي لا يقتصر على توفير الضروري، بل يسعى إلى توفير الضروري والكمالي من الأشياء. إذ يقول: "إن البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة، ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها"[١].

وقد أشار إلى أن العمران البدوي يرتكز على نوعين من الإنتاج، هما تربية الحيوانات ورعيها، والزراعة. فمن البدو كما يقول "من يستعمل الفلح من الفراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان .. "[٢]. ويلاحظ أن الاتجاهات العلمية الحديثة لا توافق على عد الزراع من أصناف البدو لأن حياتهم تقوم على الاستقرار في القرى والأرياف واستثمار الأرض في الزراعة[٣].

ويبدو أن ابن خلدون قد عد الزراع من أصناف البدو لأنهم يعيشون بعيدا عن المدن لحاجتهم إلى الأراضي الواسعة لاستثمارها "وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر.."[٤].

وقد لاحظ ابن خلدون أن حياة البدو تتسم بالتقشف والاكتفاء بالضروري من الحاجات، كما أن حياتهم صعبة وتحتاج إلى قدرة عالية على تحمل المشاق، لأن رعي الحيوانات وبخاصة الإبل يتطلب العيش في البوادي والتنقل فيها تنقلا دائما. لذلك كان البدو "اشد الناس توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم"[٥].

د. العصبية والبداوة :

أن مصطلح العصبية مشتق من كلمة (العصب) وهو يعني "أطناب المفاصل التي تلائم بينها وتشدها"[٦]. وقد أطلق هذا الوصف على ما ينشأ بين أفراد القبيلة

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٢١٤.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢١٠.
(٣) د. عبد العزيز عزت، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون، بحث منشور في كتاب أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة ١٩٦٢، ص٥٨-٥٩.
(٤) المصدر السابق، ج١، ص٢١٠. (٥) المصدر نفسه، ج١، ص٢١٣.
(٦) محمد مرتضى الزبيدي تاج العروس، تحقيق عبد الكريم العزباوي، ج٣، ص٣٧٥.

الواحدة من الشعور بقوة الصلة والالتحام[١]. وتستند العصبية عادة إلى النسب. وقد أوضح ابن خلدون أن العصبية لا تظهر ظهورا واضحا وقويا إلا بين البدو وذلك لأن العصبية تقوم اساسا على النسب. والنسب عند البدو بعيد عن الاختلاط والفساد بسبب ما تتسم به حياتهم من قسوة وبعد عن الأقوام الأخرى[٢].

أن الوظيفة الأساسية للعصبية هي الدفاع عن القبيلة ضد القبائل الأخرى. فالعصبية في العمران البدوي تقوم بالدور نفسه الذي تقوم به الأسوار والجند في العمران الحضري. فهي ضرورة حياة لا يمكن العيش والبقاء من دونها[٣]. لذا يضطر شيخ القبيلة البدوية إلى مصانعة أتباعه ومداراتهم "لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم"[٤].وفضلا عما تقدم، فإن العصبية لا تقتصر وظيفتها على الحماية والمدافعة، بل تمتد إلى المطالبة بالرئاسة والملك إذا وجد صاحب العصبية لديه القدرة على ذلك. يقول ابن خلدون : "وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والأتباع، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس"[٥].

وقد أشار إلى أن صاحب العصبية يستطيع بلوغ هدفه في الملك إذا كافأت عصبيته "بقوتها قوة الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة"[٦]. يتضح مما تقدم، أن العصبية عند ابن خلدون ترتبط ارتباطا وثيقا بالاسر البدوية القوية، فإذا أتيح لأحدى هذه الأسر أن تصل إلى درجة من القوة تمكنها من قهر الأسرة التي تحكم الدولة بسبب تفككها واستسلامها لعوامل الترف، فإن هذه الأسرة الجديدة تخلف الاسرة القديمة في حكم الدولة.

هـ. البداوة والعمران الحضري :

لاحظ ابن خلدون أن البدو إذا تغلبوا على بلاد ـ ولم يكونوا حملة رسالة دينية تهذب نفوسهم ـ اسرع إلى تلك البلاد الخراب[٧]. لأن من عادات البدو

(١) الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، ص٣٣٤.
(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٢٢٤-٢٢٧.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٣-٢٢٤.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٧.
(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٢٤٤.
(٦) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٢٤٥.
(٧) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٦.

"انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ اموال الناس حد ينتهون اليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه، فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ اموال الناس وخرب العمران"(١). وقد استدل على صحة ملاحظته بما حصل في عهده للشام "وأفريقية والمغرب لما جاز بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة للهجرة- وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين، قد لحق بها وعادت بسائطه خرابا كلها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمرانا، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدر"(٢).

وعلى النقيض مما تقدم، فقد أوضح ابن خلدون أن الملك إذا حصل للبدو نتيجة اصطباغهم بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة، فإن عصبيتهم تتحول إلى أداة حضارية للبناء بعد أن كانت أداة هدم، ويتحول هؤلاء البدو بعد أن أذهب عنهم الدين صفة الغلظة والأنفة التي تدعو إلى التحاسد والتنافس إلى أناس يسهل انقيادهم واجتماعهم وتعاونهم على البناء والتعمير لأن الدين بما ينطوي عليه من مضامين حضارية قد أوجد لديهم الوازع الذاتي الذي يمنعهم من الظلم والعدوان(٣). وقد استدل ابن خلدون على صحة هذه النظرة بما حصل للعرب حينما حملوا رسالة الإسلام، في عصر الرسالة والخلفاء الراشدين فقد "شيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهرا وباطنا، وتتابع فيها الخلفاء، فعظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم"(٤). وكان رستم - قائد الفرس - إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول: أكل عمر بن الخطاب كبدي، لأنه كان يعلم العرب الآداب وأصول العمران(٥).

■ سابعا. حياة الدول:

ترتبط حياة الدول عند ابن خلدون بتطور أحوال الأسرة الحاكمة من حيث انتقالها من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة، ومن قوة العصبية وتغلبها إلى ضعفها وتفككها بتأثير حياة الترف والبذخ.

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٣.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٥.
(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٢٦٦.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٨.
(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٨.

ويقدر ابن خلدون المدة اللازمة لانتقال الدولة من حالة القوة إلى حالة الضعف بأعمار ثلاثة أجيال، وهي لديه بحدود مائة وعشرين سنة على أساس أن متوسط عمر الجيل الواحد أربعون سنة[1].

وقد أوضح أن عملية تحول الأسرة الحاكمة للدولة من البداوة إلى الحضارة، ومن القوة إلى الضعف عبر الأجيال الثلاثة تسير على النحو الآتي:

أ. يحافظ الجيل الأول من حكام الدولة "على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شطف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون"[2]. وذلك بسبب حداثة عهدهم بالحضارة.

ب. تأخذ قوة عصبية الأسرة الحاكمة بالضعف في حياة الجيل الثاني من الحكام وذلك بسبب "تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشطف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم .. "[3].

ج. "وأما الجيل الثالث، فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته... فيصيرون عيالا على الدولة... فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يفني عن الدولة بعض الفناء، حتى يأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت"[4].

وهكذا يتوصل ابن خلدون إلى أن هذا المسار لحياة الدول هو بمثابة القاعدة العامة التي تحكم حياة الدول، فيقول: "وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على مامر، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو

(1) المصدر نفسه، ج1، ص301.
(2) ابن خلدون، تاريخ، ج1، ص301.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص301-302.
(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 302-303.

بعده، إلا أن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب، فيكون الهرم حاصلا مستوليا والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعا "(١).

لقد شبه ابن خلدون عمر الدولة بعمر الشخص الطبيعي فقال : "فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف، ثم إلى سن الرجوع "(٢). ويبدو أن الذي حمله على تشبيه عمر الدولة بعمر الإنسان أو قياسه عليه، هو أنه كان يتحدث عن الدولة الشخصية أو الأسرية التي يحكمها رجال استنادا إلى قوة العصبية الأسرية، فيكون عمرها مرتبطا بمدى قوة تلك العصبية أو تلاشيها. وهكذا فإن ابن خلدون حين يحدد عمر الدولة بمائة وعشرين سنة لا يقصد بذلك الدولة "الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم أو بني أمية أو بني العباس "(٣). وإنما يقصد بها الدول البدوية (الصغيرة) التي تستمد قوتها من شعبية الأسرة الحاكمة.

في ضوء ما تقدم، فإن زوال سلطان الدولة (الشخصية) أو (الأسرية) في حقيقته، زوال سلطان حاكم معين أو أسرة خاصة من أجل إفساح المجال أمام حاكم أو أسرة ذات عصبية أقوى .. أن هذا التحول كما يرى ابن خلدون ليس له تأثير كبير في أحوال العمران ما دام الأمر مقتصراً على تداول السلطة بين العصبيات الخاصة في إطار العصبية الكبرى التي تجمع هذه العصبيات كعصبية العرب على العموم أو عصبية بني أمية أو بني العباس(٤).

في ختام الحديث عن أعمار الدول عند ابن خلدون، هنالك ملاحظة يجدر بنا أن نشير إليها وهي أن ابن خلدون وهو يقدر أعمار الدول بمائة وعشرين سنة، لم يفته وجود (دول كلية) مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم عاشت أكثر من هذا العمر بكثير، وذلك لأنها كانت تعتمد في حكمها على عصبية عامة أو عصبيات متعددة، كما أن بعضها لم تستند في حكمها وبقائها إلى عامل العصبية(٥). وندرج فيما يأتي بعض ما أورده ابن خلدون في هذا المجال :

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٣٠٣. (٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٣

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٠٧.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٧٠.٦٧١، الجابري، العصبية والدولة، ص ٢٧٢ . ٢٨٤.

(٥) ابن خلدون، تاريخ، ج٢، ص٦٧٠.

أ. يقول ابن خلدون : "وربما يحدث في الدولة، إذا طرقها هذا الهرم بالترف والراحة، أن يتخير صاحب الدولة أنصارا وشيعة من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة فيتخذهم جندا يكون أصبر على الحرب وأقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف،ويكون ذلك دواءاً للدولة من الهرم..وهذا كما وقع في دولة الترك بالمشرق..وكذلك في دولة الموحدين بأفريقية.."[١].

ب. وقد لاحظ أن باستطاعة الدولة إذا طالت مدة حكمها أن "تستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيالتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها، فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة، فيستغني بذلك عن قوة العصائب .. "[٢].

ج. أكد ابن خلدون أن طول عمر الدولة يتناسب مع قوة العصبية التي تستند إليها "لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول هو العصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعا لها، وكان أمد العمر طويلا، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره... وانظر ذلك في دولة العرب الإسلامية كيف كان أمدها أطول الدول، لا بنو العباس أهل المركز ولا بنو امية المستبدون بالأندلس، ولم ينقص أمر جميعهم إلا بعد الأربعمائة من الهجرة، ودولة العبيدين كان أمدها قريبا من مائتين وثمانين سنة...ودولة الموحدين لهذا العهد تناهز مائتين وسبعين سنة. وهكذا نسب الدول في أعمارها على نسبة القائمين بها"[٣].

يظهر مما تقدم، أن ابن خلدون كان يفرق بين نوعين من الدول، الدول التي تستند إلى قوة عصبية الأسرة الحاكمة، وقد قدر عمرها بمائة وعشرين سنة، والدول العامة أو الكلية، وقد أحجم عن تقدير عمرها واكتفى بالقول أن عمرها يتناسب مع قوة القائمين عليها وسعة نطاقها.

■ ثامنا. العلاقة بين الدولة والحضارة والعمران :

إن الدولة بصفتها سلطة تحفظ الأمن والنظام في المجتمع تمثل ضرورة

(١) المصدر نفسه، ج١،ص٣٠٠. (٢) المصدر نفسه، ج١، ص٥٢٤.
(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج١،ص٢٨٨-٢٨٩.

لاستمرار العمران وتطوره في نظر ابن خلدون. فهو لا يتصور إمكان وجود أحدهما من دون وجود الآخر: "والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة، أن الدولة والملك للعمران، بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، بما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع، فتتعين السياسة لذلك، أما الشريعة أو الملكية، وهو معنى الدولة، وإذا كانا لا ينفكان، فاختلال احدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما كان عدمه مؤثرا في عدمه"[١].

وقد لاحظ أن نمو الحضارة وازدهارها يرتبط بالدولة، "ولهذا نجد الأمصار التي في القاصية ولو كانت موفورة العمران، تغلب عليها أحوال البداوة وتبعد عن الحضارة في جميع مذاهبها، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها، وما ذاك إلا لمجاورة السلطان لهم وفيض أمواله فيهم"[٢]. وقد أوضح ابن خلدون: "أنه إذا اتصلت تلك الدولة، وتعاقب ملوكها في ذلك العصر، واحدا بعد واحد، استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخا"[٣]. ويبدو أن السبب في ذلك هو أن الحضارة ذات طبيعة تراكمية "ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه، المهرة فيه، وبقدر ما يتزيد من أصنافها تتزيد أهل صناعتها، ويتلون ذلك الجيل بها. ومتى اتصلت الأيام، وتعاقبت تلك الصناعات، حذق أولئك الصناع في صناعتهم، ومهروا في معرفتها، والأعصار بطولها وانفساح أمدها وتكرر أمثالها تزيدها استحكاما ورسوخا"[٤].

ويظهر أن ابن خلدون لم يكن يشترط لاستمرار الحضارة والعمران في الأمصار أن يبقى الحكم بيد دولة معينة سواء أكانت تلك الدولة كلية أم شخصية وإنما الذي كان يعنيه هو تواصل الحكم والسلطان الذي يضمن الأمن والاستقرار أو (الوازع) الذي يمنع الناس من الظلم والعدوان[٥].

وقد نبه إلى أهمية التفاعل بين التجارب والخبرات الحضارية بين مختلف الدول والأجيال في تحقيق التقدم والتطور الحضاري وهو ما نسميه الآن التفاعل

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٧٠.
(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج٢، ص٦٥٧.
(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٥٧.
(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٥٦-٦٥٧.
(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٧١-٧٢، ج٢، ص٦٥٧-٦٦٠.

الحضاري أو حوار الحضارات. فقال : "والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية : الناس على دين الملك. وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلابد أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم خالفت أيضا بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة"[١].

يستنتج من النص المذكورة آنفا أن التراكم والتفاعل الحضاري، إذا استمر لمدة طويلة لا يؤدي إلى التقدم الحضاري فقط عن طريق التراكم (الكمي) للمنجزات وإنما قد يؤدي إلى انقلاب (نوعي) في العوائد الحضارية للمجتمع. ومن المعروف أن هذا المفهوم للتطور الذي يقدمه ابن خلدون يقترب كثيرا من مفهوم التطور الجدلي (الديالكستيك) الذي عرضه هيجل بعد ابن خلدون بنحو أربعة قرون.

وقد استدل ابن خلدون على صحة آرائه المشار إليها بنمو وتطور الحضارة في الشام ومصر والعراق واليمن، فذكر أن المصريين القدماء "دام ملكهم في الخليقة ثلاثة الآف من السنين، فرسخت عوائد الحضارة في بلدهم مصر. وأعقبهم بها ملك اليونان والروم، ثم ملك الإسلام الناسخ للكل، فلم تزل عوائد الحضارة بها متصلة .. وكذلك ايضا رسخت عوائد الحضارة باليمن، لاتصال دولة العرب بها منذ عهد العمالقة والتبابعة آلافا من السنين. واعقبهم ملك مصر. وكذلك الحضارة بالعراق .. من لدن الكلدانيين... والعرب بعدهم آلافا من السنين. فلم يكن على وجه الأرض لهذا العهد أحضر من أهل الشام والعراق ومصر"[٢].

يظهر مما تقدم، أنه في الوقت الذي يقيم فيه ابن خلدون ترابطا حتميا بين وجود (الدولة والحضارة) بوصفها ظاهرة ومعنى، فإنه لا يشترط لاستمرار الحضارة ونموها بقاء دولة معينة ودوامها .. وإنما المهم عنده هو وجود الدولة التي ترعى الحضارة والأمن والاستقرار في المجتمع أياً كانت تلك الدولة ..

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٤٧.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٥٨.

وهكذا فإنه في الوقت الذي تتبدل فيه الدول والحكام عبر العصور .. فإن الحضارة تواصل حياتها واستمرارها آلاف السنين .. فعمر الحضارات كما يستدل من تاريخ المجتمعات أطول كثيرا من عمر الدول.

ومع ذلك، فإنه لا يتصور استمرار نمو الحضارة وتقدمها إلى مالا نهاية، وذلك لأن "العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس. كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا.

وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط. فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضا كذلك، لأنه لا غاية ولا مزيد وراءها وذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لاهل العمران، دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها"[١].

وهكذا يتوصل ابن خلدون إلى أن الحضارة إذا بلغت غايتها فإنها تؤدي إلى فساد الدولة والعمران. وهو يرى أن غاية الحضارة هي انغماس رجال الدولة والرعية في الترف وضعف روح العمل والمدافعة في نفوسهم مما يؤدي إلى تفكك عصبية الدولة وضعف الروابط التي يقوم عليها المجتمع.

إن ابن خلدون لا يقصد من كلمة (فساد) الدولة والعمران (موتهما) بالمفهوم العضوي لهذه الكلمة، وإنما يقصد المعنى الفلسفي لها والذي كان شائعا في عصره. فالفساد هو "عكس الكون، والكون هو حصول الصورة في الهيولي والفساد انخلاعها عنه"[٢]. ومن ثم فإن فساد العمران يعني انفكاك صورته (الدولة) عن مادته (العمران) بسبب انغماس أهل العصبية من حكام الدولة في الترف (الحضارة).

نخلص من كل ما تقدم إلى أن ابن خلدون لا يقصد من تعبير أن الحضارة مفسدة للدولة والعمران، أن الحضارة حسب مفهومه تؤدي إلى فناء الدولة والعمران كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، وإنما يقصد تحلل الأسرة الحاكمة

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج٢، ص٦٦١-٦٦٢. (٢) الجابري، العصبية والدولة، ص٤٦٢.

وتفككها نتيجة ضعف عصبيتها بسبب انغماسها في الترف، ومن ثم فقدانها القدرة على قيادة الدولة والمجتمع بالنظر إلى تفكك الأنظمة والعلاقات التي كانت تساعدها على الحكم، وبذلك يتسع المجال لمجيء فئة أخرى ذات عصبية قوية لتتولى السلطة.

■ تاسعا. الخصائص العامة لفلسفة ابن خلدون التاريخية في العمران :

بعد أن درسنا الجوانب المختلفة عن المفاهيم الخلدونية حول التاريخ والعمران يجدر بنا أن نحاول تقديم خلاصة مركزة عن الخصائص العامة لفلسفة ابن خلدون التاريخية في العمران من أجل تقديم صورة واضحة عن المعالم المميزة لهذه الفلسفة من غيرها من الفلسفات التاريخية التي ظهرت بعد ذلك .. وسنجمل هذه الخصائص في النقاط الآتية :

أ. أن موضوع التاريخ عند ابن خلدون هو دراسة "الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال .. "[١]

ومن هنا، فإن عنايته قد اتجهت نحو دراسة الظاهرة الحضارية ومحاولة فهم أبعادها والكشف عن القوانين والسنن التي تحكم حركتها .. وبذلك تجاوز مناهج المؤرخين الذين يمنحون الأسبقية لدور الفرد أو البطل في صنع وقائع التاريخ وتطوراته .. فالتاريخ عنده هو تاريخ العمران أو الحضارة وليس تاريخ أفراد أو أبطال.

لقد رأى بعض الباحثين أن ابن خلدون "يتفوق بنظرته هذه على جميع المؤرخين الذين سبقوه في الشرق والغرب، بوجه عام وعلى جميع الذين أتوا بعده خلال أربعة قرون على أقل تقدير. ومن المعلوم أن هذه النظرة الشاملة والمتوسعة في موضوع التاريخ، من النظرات الخاصة باسم ما يسمى عادة باسم (تاريخ الحضارة)، وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى أن يعتبروا ابن خلدون (أول من حاول كتابة تاريخ الحضارة) بمعناها الشامل"[٢].

وعلى الرغم مما تقدم، فإن ابن خلدون لم يغمط الفرد دوره في التاريخ،

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٥٧.

(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص٢٦٤، بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص١٤٠.

وإنما اعترف به بصفته عضوا فاعلا في المجتمع ومؤسساته، يفكر، ويتفاعل، ويقود مسيرة المجتمع في إطار القوانين والسنن العامة، وقد يتقدم الصفوف فيصبح قائدا أو بطلا إذا استطاع فهم عصره ومجتمعه وقدم استجابات ناجحة للتحديات التي تواجهه[١].

ب. دعا ابن خلدون إلى استخدام العقل في دراسة التاريخ، وذلك لأن الاجتماع الإنساني يقوم على مجموعة من السنن أو القوانين المحسوسة التي يستطيع العقل إدراكها، وهي بمجملها تتصل بقانون السببية الذي يربط الأشياء والأفعال ببعضها عن طريق الأسباب والمسببات.

وقد اتسم منهج ابن خلدون في هذا المجال بالسمة الواقعية التي تسعى إلى رسم الحدود التي يتحرك فيها العقل بحدود الأمور التي تقع ضمن طاقته وإمكاناته. ومن ثم فقد سلم بان أمور الغيب وما وراء الطبيعة ليست من الأمور التي يختص العقل بدراستها. لذا فقد دعا إلى حصر نشاط العقل في مجالات الطبيعة ومجالات الحياة الاجتماعية (العمرانية) وكل الأمور الملموسة الأخرى التي تدركها الحواس.

في ضوء ما تقدم، كانت الوسائل الموصلة إلى العلم عند ابن خلدون هي التجربة والملاحظة والاستقراء. وكان على المؤرخ أن يستخدم هذه الوسائل العقلية في الوصول إلى الحقيقة التاريخية واستبعاد الروايات الكاذبة التي تسللت إلى كتب التاريخ بسبب الأهواء والأوهام التي روج لها بعض الرواة والمؤرخين مدفوعين بعوامل متنوعة، مثل الجهل، والهوى، والمصلحة.

لقد أكد ابن خلدون أن من واجبات المؤرخ الحق أن يقوم بنقد الأخبار والروايات وتمييز الصحيح من الزائف استنادا إلى العقل، ومطابقة الخبر مع الواقع الفعلي. وفضلا عما تقدم فإن من المهم بالنسبة إلى المؤرخ أن يسعى إلى العثور على الأسباب والعلل التي تقف وراء أحداث التاريخ. من أجل فهمه والتعرف على المقاصد والغايات التي تتجه إليها حركة التاريخ.

إن هذا التوجه العقلاني الواقعي في دراسة التاريخ عند ابن خلدون قد حمل

---

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ، ص٣٣٠.

احد الباحثين على القول بأن الوعي التاريخي قد شهد تحولا غير عادي على يد ابن خلدون "فهو المفكر الأول الذي طالب بأن يتشكل النشاط التاريخي كنشاط عقلي محدد وتلمس ما يتطلبه ذلك"[١].

كما أشار (هاري بارنز) إلى أن أهمية ابن خلدون ترجع إلى "قدرته على تعقل موضوع التاريخ وتطبيق ذلك المذهب العقلي على مناهج التاريخ وأهدافه. ونستطيع أن نقول عن ابن خلدون أنه (روجر بيكون) العصور الوسطى بالنسبة لعلم كتابة التاريخ"[٢].

ج. أوضح ابن خلدون أن أوضاع (العمران) دائمة التبدل والتغير والتطور لذا فقد عد (الذهول) عن ملاحظة هذه الظاهرة من الأسباب التي تدعو إلى (الغلط الخفي في التاريخ)، وذلك لأن التغير والتطور لا يحصل بسرعة ملفتة للأنظار وإنما يتم بصورة بطيئة ولا تظهر آثاره "إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة"[٣].

وقد أشار إلى أن التحولات في المجتمع إذا بلغت درجة عالية من القوة والسعة فإنها قد تؤدي إلى تغيرات جذرية في اوضاع المجتمع، أي أنها قد تؤدي إلى الانتقال من التغير الكمي إلى التغير النوعي وقد عبر عن هذه الظاهرة في التغير الجدلي أو (الديالكتيكي) كما نسميها الآن بقوله : "ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والاحوال واقعة... فربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف، ويقيسها على ما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كبيرا فيقع في مهواة الغلط"[٤].

وقد نبه ابن خلدون على ظاهرة (التراكم) و (التواصل) في نمو الحضارات وتطورها، فأشار إلى هذه الظاهرة في كل من مصر والشام والعراق واليمن، فذكر على سبيل المثال أن قدماء المصريين "دام ملكهم في الخليقة ثلاثة الآف من

---

(١) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص١٦٠.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١،ص١٤٠.

(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج١،ص٤٦. (٤) المصدر نفسه، ج١،ص٤٧.

السنين فرسخت عوائد الحضارة في بلدهم مصر، وأعقبهم بها ملك اليونان والروم، ثم ملك الإسلام الناسخ للكل، فلم تزل عوائد الحضارة بها متصلة"[١].

د. أكد ابن خلدون أن الظاهرة الحضارية أو العمرانية ظاهرة شديدة التعقيد والتنوع من حيث مكوناتها وتفرعاتها ومن حيث أسبابها وعللها[٢]. ومن ثم فإنه ليس بالإمكان تفسير هذه الظاهرة استنادا إلى عامل واحد من العوامل المؤثرة في حركة العمران وإنما لابد من الإحاطة بمجمل العوامل ذات الصلة بطبائع الأحوال في العمران[٣]. ويظهر من استقراء ما كتبه في مقدمته حول هذا الموضوع أنه كان يرى أن هنالك ثلاثة عوامل رئيسية متشابكة مع بعضها ومؤثرة في حوادث التاريخ والحضارة أطلق عليها تعبير (طبائع العمران). وتتألف هذه العوامل الثلاث من عامل الجغرافية والاقتصاد، وعامل الاجتماع البشري وما يتفرع عنه من مباحث العصبية والدولة، وعامل الأيديولوجية والدين وما يتفرع عنه من مؤثرات في توجيه أمور المجتمع والدولة. وقد لاحظ الجابري "أن عبقرية ابن خلدون ليست راجعة في الحقيقة إلى إبرازه هذا العامل أو ذاك، بل إنها في معالجته لأثر هذه العوامل كلها، في تفاعلها وديناميتها... وهكذا زاوج ومزج بين العصبية والدين، ونظر إلى فاعليتها من خلال تأثيرهما المتبادل. كما زاوج بين العامل الاقتصادي (شؤون المعاش)، والعامل الطبيعي (تأثير المناخ والخصب والجدب)، والدين، والطبيعة والاقتصاد في أنظومة واحدة، متداخلة العناصر، متشابكة الأطراف، وسماها (طبائع العمران) .."[٤].

■ عاشرا. التأصيل الإسلامي لفلسفة ابن خلدون التاريخية في العمران:

من المعروف أن ابن خلدون ينتمي إلى أسرة عربية إسلامية عريقة، وقد نشأ وتعلم وعاش جميع أدوار حياته في بيئة عربية إسلامية، لذا كان من الطبيعي أن تكون أفكاره وتطلعاته ذات طبيعة عربية إسلامية. ومن ثم، قد يبدو من المستغرب أن يتجه البحث باتجاه فحص هوية فكر ابن خلدون والتساؤل عن الأصول الإسلامية لهذا الفكر.

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٦٧-٦٨.
(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص١٢-١٣.
(٤) الجابري، العصبية والدولة، ص٣٩٦-٣٩٧.

والحقيقة أن هذا التوجه الذي يبدو مخالفا لطبائع الأمور، قد فرض نفسه على الباحث بسبب ظهور العديد من الدراسات الجامعية التي يفترض فيها الموضوعية والدقة تحاول التشكيك في هذا الأمر، وتسعى إلى التأكيد على أن أفكار ابن خلدون قد خرجت على التقاليد الإسلامية في البحث واقتربت في تصوراتها من المنطلقات المادية والعلمانية المجافية للروح الإسلامية[١]. فما هي الأدلة التي استندت إليها هذه الآراء، وما مدى دقتها في ضوء حقائق التاريخ والمنطق؟

في الواقع، لم يقدم هؤلاء أدلة قاطعة أو دقيقة لإثبات ما عرضوه من آراء، وكل ما قدموه هو تأويلات لبعض آراء ابن خلدون مقطوعة عن جذورها وسياقها التاريخي الصحيح. فلا عجب أن يتصدى المستشرق هاملتون جب للرد عليها وتفنيدها. ومن أجل إلقاء مزيد من الضوء على ما ورد آنفا نذكر بإيجاز أهم هذه الآراء وبيان وجه الحقيقة فيها:

أ ـ من المعروف أن ابن خلدون يرى أن الاجتماع الإنساني إذا تم فلابد له من (وازع) أي سلطة تعمل من أجل إقرار النظام في المجتمع، وأن هذا الوازع إما أن يستند إلى الغلبة وقوة السلطان كما هو الأمر عند الأمم التي ليس لديها كتاب ديني، أو إلى الشرع والدين، كما هو الأمر عند المسلمين[٢].

وقد استنتج كامل عياد من ذلك "أن ابن خلدون لا يعد النبوة ضرورة للاجتماع الإنساني، ويضيف أن هذه القضية لدى ابن خلدون موجهة بصراحة ضد علماء الكلام المسلمين الذين يرون أن كل حياة إنسانية مستحيلة التحقق دون هداية النبوة"[٣].

أن التأمل في هذا الاستنتاج يوصلنا إلى أن صاحبه يحاول أن ينسب إلى ابن خلدون ما لم يقله .. أن ابن خلدون قد ذكر حقيقة موضوعية مع اعتقاده أن أفضل

---

(١) أشار هاملتون جب إلى أطروحة الدكتور كامل عياد عن ابن خلدون التي تقدم بها إلى إحدى الجامعات الألمانية وقد تولى الرد عليها في بحثه المنشور في كتاب دراسات في حضارة الإسلام ص٢١٩-٢٢٩، كما اشار الدكتور عبد الحليم عويس إلى أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها الدكتور علي أومليل إلى إحدى الجامعات الفرنسية، وتولى الرد على بعض ما جاء فيها في كتابه: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، الدوحة ١٩٦٦، ص٣٤-٦٩، ٤٢-٨٨.

(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٧١-٧٣.

(٣) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، بيروت ١٩٧٤ ص٢٢٢.

أنواع الحكم هو الحكم الذي يقوم على أساس هداية النبوة المحمدية وتعاليمها الدينية[1]. وقد أشار جب إلى أن هذا الرأي كان معروفا عند فقهاء المسلمين من قبل. وقد استدل (جب) على ذلك بالإشارة إلى رأي ابن تيمية وهو من أكثر فقهاء أهل السنة تشددا حيث يقول : " .. فجميع بني آدم لابد لهم من طاعة آمر وناه، فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية ولا من أهل الدين فانهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم، مصيبين تارة ومخطئين أخرى"[2].

كما ذكر جب أنه لدى تفحصه لآراء علماء الكلام المسلمين على حقيقتها وجد أنها لا تقول ما قاله الدكتور عياد من "أن كل حياة مستحيلة التحقق دون هداية النبوة"[3].

ب ـ أشار الدكتور عياد إلى أن ابن خلدون "لا يبذل أية محاولة لتبرير التاريخ، وأن قواعده لا تتخذ الألوهية محورا لها .. وأنه يتمسك بمبدأ العلية والقانون الطبيعي في التاريخ معارضا بذلك النظرة الكلامية الإسلامية معارضة جافية ..، وأنه يعالج الدين على أنه فحسب ظاهرة حضارية ذات وزن، وعامل اجتماعي نفسي هام في السياق التاريخي"[4].

لقد لاحظ (جب) وهو يبدأ نقاشه لطروحات الدكتور عياد هذه أنه "يقر أن ابن خلدون ظل مسلما مخلصا عن اقتناع"[5]. مما يشير إلى وجود تناقض بين واقع ابن خلدون ومعتقداته الحقيقية وما ينسبه إليه من أراء تجعله بعيدا عن الميول الدينية. وقد عقب (جب) على ذلك بقوله : "أن ابن خلدون لم يكن فحسب مسلما، بل كان، كما تكاد كل صفحة من صفحات المقدمة تشهد، فقيها متكلما من أتباع المذهب المالكي المتشدد. وكان يرى الدين أهم شيء في الحياة، وأن الشريعة هي الطريق الوحيد إلى الهدى...(وهذا) يعني أنه لم يستحدث..في نظامه أي شيء لا يتلائم منطقيا والموقف الإسلامي، ويستبعد أن يفعل ذلك.."[6].

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٢٦٨.
(٢) المرجع السابق، ص٢٢٣.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٢٢، راجع مقدمة ابن تيمية لكتاب الحسبة.
(٤) ابن خلدون، تاريخ، ص٢٢٤.
(٥) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص٢٢٤.
(٦) المرجع نفسه، ص٢٢٥.

وقد أيد (جب) رأيه هذا بالإشارة إلى "أن الأساس الأخلاقي الإسلامي في فكر ابن خلدون ضمني يستشف خلال عرضه كله، عدا على أنه يلجأ دائما إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية.

أما مبدؤه في العلية والقانون الطبيعي، ذلك المبدأ الذي يراه الدكتور عياد معارضا ـ على نحو حاد ـ للآراء الكلامية الإسلامية، فليس هو إلا (سنة الله) التي يتردد ذكرها في القرآن. نعم إن بعض المتكلمين وجدوا من الضروري، خدمة لغايات كلامية، أن يؤكدوا عدم الاتصال بين السبب والمسبب إذ أنهما كليهما في الواقع ـ أعني السبب الظاهري والمسبب الظاهري ـ نتيجة (للخلق) الإلهي، ولكن هؤلاء المتكلمين قالوا أيضا أن الله (أجرى العادة) بأن يخلق (المسبب) الملائم بعد أن يخلق (السبب)، ولولا هذا الافتراض لما كان لمعجزات الأنبياء (التي تخرق العادة) من تفسير. على اننا قد نسلم بأن ابن خلدون ينص بقوة على الاقتران المحتوم بين السبب والمسبب في صورة (قانون طبيعي) أكثر مما يفعل سواه من المؤلفين المسلمين"[١]. وهذا اجتهاد لابن خلدون لا يقدح في سلامة عقيدته وفكره، ولم يحاول أحد من خصومه أن يعد ذلك مأخذا من المآخذ عليه.

ج. يرى الدكتور علي أومليل أن "ابن خلدون قد رفض (الإسناد) منهجا للتاريخ، وأنه بهذا قد خرج عن تقليد متداول منذ قرون .. "[٢]. والحقيقة أن هذا الرأي فيه تجن على ابن خلدون أو إساءة فهم لأفكاره، وذلك لأن ابن خلدون لم يرفض استخدام السند، وإنما عززه بالدعوة إلى نقد المتن استنادا إلى قواعد العمران وسنن الطبيعة فضلا عن استخدام السند وقواعد الجرح والتعديل، وقد استفاد ابن خلدون في هذا المجال من دعوة المحدثين إلى استخدام (الدراية) أي العقل، في تكملة (الرواية)[٣]. وقد عبر ابن خلدون عن رأيه هذا أوضح تعبير مما لا يفسح المجال للتأويل أو سوء الفهم. إذ قال: أن معرفة طبائع العمران هي "أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم ذلك الخبر

---

(١) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص٢٢٦-٢٢٧.

(٢) عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون ص٣٨-٣٩.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٩.

في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح"[١].

يظهر مما تقدم، خطأ الرأي القائل أن ابن خلدون كان يسعى من خلال ما عرضه من آراء ونظريات إلى الابتعاد عن الدين ومنطلقاته، بل أن جميع القرائن والأدلة تشير إلى عكس ذلك، يقول ساطع الحصري، وهو باحث علماني الاتجاه: "أن مقدمة ابن خلدون بهيئتها المجموعة تدل دلالة واضحة على أن مؤلفها مؤمن قوي الإيمان: أنه يؤمن بالله وبالإسلام إيماناً راسخاً. وآثار هذا الإيمان ودلائله بارزة للعيان في جميع فصول المقدمة. ولا يوجد في تلك الفصول فقرة واحدة يمكن أن تعتبر دليلاً على أن ابن خلدون قد خامره شك في الله والدين ولو لحظة واحدة في مسألة واحدة"[٢]. وقد أكد هذا الرأي الدكتور محسن مهدي في اطروحته للدكتوراه فقال: " أن ابن خلدون أراد إقامة فلسفة في التاريخ. بحسب مقتضيات الشرع الإسلامي ومبادئ الفلاسفة الإسلاميين الكبار[٣].

في ضوء ما تقدم، نستطيع أن نقول باطمئنان إن ابن خلدون هو نبته طبيعية لمعطيات المجتمع العربي الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية ومن ثم فإن ما توصل إليه من آراء ونظريات في العمران أو فلسفة التاريخ هو ثمرة ناضجة لتلك المعطيات. وهكذا .. فإن بالإمكان إرجاع علم العمران الخلدوني إلى ثلاثة أصول رئيسة: اولها، تجربته الشخصية، وثانيها المصادر التاريخية التي اطلع عليها واستخدمها في دراسته مثل مؤلفات ابن إسحاق والطبري والبلاذري، والمسعودي وغيرهم، "ففهمها وتأولها على نحو فذ من طرح التحيزات القائمة"[٤].وثالثهما، "الحقائق الاولية والقواعد العامة التي توصل إليها عمليا كل الفقهاء السينين السابقين والفلاسفة الاجتماعيين الأولين"[٥].

وقد أوضح الجابري مدى تأثر ابن خلدون في علم العمران بمؤلفات الماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وأبي بكر الطرطوشي، وابن طاطبا الطقطقي.

(١) ابن خلدون، التاريخ، ص٦١.
(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص٤٨٥.
(٣) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص١٧٨.
(٤) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص٢٢١.
(٥) المرجع نفسه، ص٢٢١.

لذا فقد توصل إلى أن "نظرية ابن خلدون في العصبية وهي النظرية التي فسر بها نشوء الدول وتطورها وسقوطها، هي استمرار وتطوير لما انتهى إليه الفكر السياسي السني في موضوع الخلافة"[١].

■ أحد عشر. فلسفة ابن خلدون التاريخية في العمران وآفاق المستقبل :

لم يكن ابن خلدون مؤرخا مبدعا أرخ لوقائع الماضي، وعاش هموم عصره وكتب عن أحداثها فحسب، وإنما كان مفكرا ذا منظور فلسفي حاول أن يستقري اخبار التاريخ من أجل التعرف على القوانين التي توجه حركته، وتنبئ عن تطورات المستقبل. وقد تكللت جهوده في هذا المجال باكتشاف علم العمران، وهو بمجمل منطلقاته وقوانينه يعبر عن فلسفته في التاريخ.

من هنا، ينبع اهتمام المؤرخين المعاصرين بابن خلدون، فهم بحاجة إلى دراسة مؤلفاته التاريخية لفهم التاريخ العربي الإسلامي وبخاصة تاريخ المغرب العربي حتى العصر الذي عاش فيه. وهم بحاجة إلى دراسة أفكاره وملاحظاته ومجموع ما قدمه في مجال علم العمران وفلسفة التاريخ للتعرف على الأسباب والقوانين التي كانت تحكم الأحداث في عصره والعصور التي سبقته، والتي يمكن أن يستمر تأثيرها في الحاضر والمستقبل إذا كانت قوانين عامة شاملة. وقد عبر محمد عابد الجابري عن ذلك بقوله : "أن الفكر الخلدوني فكر فلسفي، والفكر الفلسفي الأصيل يتجاوز عصره بمقدار ما هو نتاج هذا العصر نفسه. أن مقدمة ابن خلدون هي ـ بإجماع الباحثين ـ تراث إنساني قيم، مازال رغم ما كتب عنه، في مزيد الحاجة إلى الدراسة والتحليل، ليس لأن هذا التراث الثمين يعكس بقوة وعمق خبايا وتفاصيل أهم وأخطر حقبة من التاريخ العربي الإسلامي وحسب، بل لأنه يعكس أيضا، ولربما بنفس الدرجة من القوة والعمق، جانبا مهما من جوانب واقعنا العربي الراهن، هذا الواقع الذي تتواجد فيه جنبا إلى جنب بنيات القرون الوسطى، والبنيات الجديدة التي خلقها عالم اليوم"[٢].

ويرى ناصيف نصار أنه : "لابد لكل محاولة للعودة إلى الأصول أو لإحياء

---

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص٢٠١، راجع أيضا ص١٩٧-٢٠٦.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص٨.

الفكر العربي من الابتداء باعتبار التقدم الحاسم الذي حققه فكر ابن خلدون، إذ أنه، بالنسبة إلينا، ينتمي إلى مرحلة انتقال، والفاصل الزمني الذي يفصلنا عنه ساده في القسم الأكبر منه جمود وتحجر لم تسلم من نتائجها البنى الذهنية للشعوب العربية على العموم. واذن، من الممكن الانطلاق من ابن خلدون بهدف استئناف مسيرة التفكير النظري، في الظروف الجديدة التي أوجدها الانقطاع التاريخي والثقافي. لا بل أن إمكانية الوفاء لأنفسنا وللماضي مرهونة بهذا الانطلاق شرط أن يتم بدراية وعناية وأصالة"[١].

لقد آن الاوان للباحثين الذين يسعون إلى إحياء التراث، وتجديد الفكر العربي الإسلامي، أن يعودوا إلى ابن خلدون، وبخاصة في حقل الدراسات الاجتماعية وفلسفة التاريخ ليستفيدوا من الإشكالات التي طرحها، والمعالجات التي قدمها، والقوانين والعلل والأسباب التي عرضها للظواهر التاريخية والعمرانية لدراستها وتمحيصها في ضوء التطورات العلمية المعاصرة، وأوضاع العالم العربي الإسلامي، من أجل صياغة تفسيرات أو فلسفات (إسلامية) معاصرة للتاريخ، وليس ذلك بالأمر السهل أو اليسير، إذ أنه بحاجة إلى متطلبات علمية دقيقة في حقل الدراسات التاريخية والاجتماعية والفلسفية، القديمة منها والمعاصرة.

■ اثنا عشر. ملاحظات حول فلسفة ابن خلدون التاريخية في العمران :

بالنظر لسعة وعمق وأهمية ما توصل إليه ابن خلدون من أفكار ونظريات حول فلسفة التاريخ في العمران أي في حقل الدراسات الاجتماعية والحضارية، كان من الطبيعي أن يسجل بعض الباحثين حولها عددا من الملاحظات النقدية التي تتفاوت في الدقة والصحة، وبخاصة وأن البحوث في حقل علم الاجتماع وفلسفة التاريخ قد قطعت شوطا طويلا من التطور والتوسع منذ عهد ابن خلدون في القرن الرابع عشر وحتى الوقت الحاضر. ومن أجل استكمال عرض أفكار ابن خلدون بما لها وعليها، سنعرض فيما يأتي لأهم الملاحظات النقدية التي قدمها عدد من الباحثين حول أفكار ونظرياته ابن خلدون مع بيان رأينا فيها بايجاز وبحسب النقاط الواردة أدناه :-

---

(١) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص٣٥٧.

أ. لقد توصل كثير من الباحثين في الشرق والغرب بعد الاطلاع على مباحث ابن خلدون في علم العمران، أنه أحق من جميع العلماء في ادعاء شرف اكتشاف علم الاجتماع الذي هو علم العمران (بحسب تعبيره)، بما فيهم أوغست كونت الذي كان يعتقد أنه مؤسس علم الاجتماع، وذلك لأنه كان قد نظر إلى المجتمع ككل فاتخذه موضوعا لعلم مستقل بعد ابن خلدون بأربعمائة وستين عاما[١].

وهكذا، فقد كاد يكون من المسلم به وبخاصة بين الكتاب العرب، أن ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع. إلا أن بعض الكتاب العرب بدؤوا يراجعون هذه المسلمة ويترددون في قبولها بحجة أنه ليس هنالك تطابق تام بين علم الاجتماع الحديث (السوسيولوجيا) وعلم العمران الخلدوني[٢]. وذلك لأن ابن خلدون يركز اهتمامه على (الدولة) والعصبية أكثر من بقية مؤسسات المجتمع الأخرى كما أنه يهتم بالبعد التاريخي للدولة والمجتمع أكثر من اهتمام علماء الاجتماع المعاصرين. وقد عبر عن هذا الرأي محمد عابد الجابري بقوله: "ومن هنا كان علم العمران الخلدوني أضيق من علم الاجتماع من الناحية الأفقية ولكنه أعمق منه من الناحية العمودية، الناحية التاريخية،... ومن هذه الزاوية يبدو علم العمران أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الاجتماع"[٣].

أن التأمل في الرأي المذكورة آنفا يدعونا إلى القول أن من الظلم لفكر ابن خلدون أن نحكم عليه من خلال مقولات علم الاجتماع الحديث والمعاصر، لأن علم الاجتماع في الوقت الحاضر قد تطور كثيرا من حيث المنهجية والمسائل العامة والفرعية التي يدرسها. لذا كان من الضروري النظر إلى فكر ابن خلدون من خلال منظار عصره وقضاياه. كما أن لكل عالم منهجه واهتماماته في الدراسة، فليس من الضروري أن تتطابق أفكار ابن خلدون مع غيره من علماء الاجتماع كي نعترف بأن دراساته تقع ضمن حقل علم الاجتماع وليس علم التاريخ. وقد نبه ناصيف نصار على مثل هذه الحالة فقال: "أن تعليل الواقعات الاجتماعية يفترض

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص٢٣٥-٢٤١، وافي، علي عبد الواحد، عبد الرحمن ابن خلدون، ص٢٠٥-٢٠٩.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص١٩١-١٩٣.

(٣) الجابري، العصبية والدولة، ص٩٣.

منطقيا القول بالسببية السوسيولوجية. فهل تنطوي (المقدمة) على القول بالسببية السوسيولوجية؟ إذا كان التصور المطلوب من نوع التصور الذي عرضه إميل دوركهايم في كتابه عن (قواعد المنهج السوسيولوجي)، فإن جوابنا هو بالنفي. ولكننا لاحظنا، أكثر من مرة، أن فكر ابن خلدون المبدع لا يعتني بتفاصيل الترتيب الصوري لمبادئه وأفكاره. ولذا لا نتردد في الذهاب إلى أن (المقدمة) مبنية بدون أدنى شك على أساس السببية السوسيولوجية، وابن خلدون متنبه دوما لتعقيد وتشابك جوانب هذه السببية وعناصرها، ومتنبه كذلك للملابسات الظرفية التي تحيط بالواقعات التي يدرسها"[١].

وقد أوضح الحصري في دراسته لهذا الموضوع أنه لا يشترط في تأسيس علم من العلوم، "دراسة الموضوع بكامله، أو اكتشاف قوانينه بأجمعها، لأن ذلك يستحيل على شخص واحد حتى على رجال قرن واحد، فلو اشترط ذلك، لما أمكن تسمية أي مفكر كان باسم (المؤسس) لأي علم كان، لأن العلوم تتكون وتتقدم شيئا فشيئا، بوجه عام، حتى أننا نستطيع أن نقول: أن بناء العلم يعلو ويتوسع دائما، ولا يتم أبدا"[٢].

وكان ابن خلدون قد أوضح هذه المعاني في خاتمة كتاب المقدمة فقال: "ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل. والله يعلم وأنتم لا تعلمون"[٣].

ب. ذهب بعض الباحثين إلى أن ابن خلدون قد بالغ في الحديث عن أثر البيئة الجغرافية في شؤون العمران "حتى أنه لم يغادر أية ظاهرة اجتماعية إلا جعلها مدينة لهذه البيئة في صورة ما، فإلى البيئة الجغرافية في نظره يرجع السبب في اختلاف البشر في الوانهم وجسومهم ونشاطهم العام وكثير من صفاتهم

---

(١) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص١٧٠-١٧١.

(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص٢٣٦.

(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج٢،ص١١٦٩.

الجسمية والخلقية. وللبيئة الجغرافية في نظرة دخل كبير فيما يميز المجتمعات بعضها من بعض من مقومات في التقاليد والعادات والعلوم والأفكار وشئون الأسرة ونظم الحكم والسياسة والأخلاق والانفعالات وسائر أنواع الاجتماع"[١].

وقد أوضح بعض الباحثين أن آراء ابن خلدون في هذا المجال "مستقاة جملة وتفصيلا من المعارف العلمية السائدة في عصره والعصور قبله...، وأن كثيرا منها أصبح اليوم غير ذي أهمية، وأن البحث الحديث قد كشف عن بطلانها"[٢]. ومن الأمثلة على آراء ابن خلدون في هذا المجال رأيه في تأثير المناخ في الإنسان من حيث شدة الحرارة والرطوبة فيه. فهو يرى أن الأقاليم المعتدلة هي أكثر الأقاليم استعدادا لنشوء العمران وتطوره وقد استدل على صحة رأيه بالآراء المستمدة من طبيعيات أرسطو التي ترى أن "نشوء الكائنات لا يمكن إلا بالرطوبة، وهي تتوقف على نسبة الحرارة إلى البرودة في المناخ، فالأقاليم الشمالية ينقطع التكوين فيها لإفراط البرد والجمد، كما ينقطع التكوين في الأقاليم الجنوبية لإفراط الحر.."[٣]. وهكذا تكون الأقاليم المعتدلة هي موطن العمران والحضارة، وسكانها من البشر أعدل اجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا[٤].

ويرى أحد الباحثين أن موقف ابن خلدون في هذا الصدد كان موقفا سليما وطبيعيا، وذلك لأن "حتميات الطبيعة، رغم مجهود الإنسان، وتعاليه الفكري وخياله الخلاق، لا يمكن أن يتناساها الباحثون في العمران، خصوصا في فترات من التطور البشري، لم تكن ذاعت فيه منجزات الحضارات العالمية الكبرى من علم وتكنولوجيا ينقلان وسائل الرفه إلى أقاصي الأرض، ويخففان من ضغوط المناخ والطبيعة. ولعل مشاهدات ابن خلدون كانت صحيحة في معظمها عن انتشار الحضارات الكبرى في عصره بالمناطق التي يسميها مناطق اعتدال مناخي. ولازال كثير من المفكرين الاجتماعيين في عصرنا يتكلمون عن تنوع النماذج الحضارية بتنوع المحيط الجغرافي والأرضي"[٥].

---

(١) وافي، عبد الرحمن ب، ص٢١٢.
(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص٢١٣.
(٣) المرجع نفسه، ص٢١٤.
(٤) المرجع نفسه، ص٢١٥.
(٥) د. عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الجزائر، ١٩٨١، ص٢٢٧.

وفي الحقيقة لا ينكر معظم الباحثين أثر البيئة الجغرافية في حياة المجتمع ومظاهر نشاطه ولكنهم ينكرون المبالغة في ذلك إلى الحد الذي ذهب إليه ابن خلدون مونتسكيو وغيرهما وذلك لأن البيئة الجغرافية لا تتحقق آثارها "إلا بفضل ما يحدث بينها وبين العوامل الاجتماعية الأخرى من جهة، وما يحدث بينها وبين استعدادات الشعوب من جهة أخرى من تفاعل وتضافر. فإن لم يتم هذا التفاعل والتضافر لم تستطع هذه البيئة سبيلا إلى إحداث أثر ما في حياة الجماعات"[(١)].

وقد لوحظ أنه "كما تؤثر البيئة الجغرافية في المجتمع وتوجهه أحيانا وجهة خاصة تتفق مع مقتضياتها، يؤثر المجتمع نفسه في بيئته ويخضعها لرغباته، فكثيرا ما استطاع المجتمع أن يغير طبيعة البيئة الجغرافية ويذللها لإرادته..."[(٢)].

ويتناسب تأثير المجتمع في بيئته الجغرافية مع مستوى تقدمه الحضاري، فكلما ارتفع هذا المستوى ازداد تأثيره قوة وعمقا. ومن ثم، يصح القول أن الإنسان المتحضر هو سيد بيئته الجغرافية، بينما الإنسان البدائي أو المتخلف هو عبدها[(٣)].

ج. يرى بعض الباحثين أن ابن خلدون "يعزو أهمية كبرى إلى تأثير الدم والجنس ـ أي العنصر ـ في حياة الأمم، وبنو زعمهم هذا على نظرية العصبية التي وضعها، قالوا : يذهب ابن خلدون إلى أن العصبية هي العامل الاساسي في الحياة والسياسة، ومن المعلوم أن العصبية، إنما هي نتيجة طبيعية لرابطة الدم والنسب، فيظهر من ذلك أنه يعزو دورا هاما إلى هذه الرابطة، شأن القائلين بنظرية الأجناس، وبأهمية الأوصاف العرقية"[(٤)].

في الحقيقة، أن هذا الرأي يصدر عن سوء فهم لآراء ابن خلدون في موضوع العصبية، لأن العصبية عنده هي ثمرة الصحبة والمعاشرة وتلاقي المصالح سواء أكان مصدر ذلك القرابة أم الولاء أم التحالف. وقد عبر ابن خلدون أوضح تعبير عن ذلك بقوله : أن "النسب أمر وهمي لا حقيقة له ـ أي أنه أمر معنوي ـ،

---

(١) وافي، عبد الرحمن ابن خلدون، ص٢١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٢١٤.

(٣) للتوسع في تأثير العامل الجغرافي في العمران عند ابن خلدون راجع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص٢٢٠-٣٠٥، ٢٢٩-٣٣٢.

(٤) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص٣١٩-٣٢٠.

ونفعه إنما هو هذه الوصلة والالتحام"[١]. ومن ثم فقد جعل علاقة الولاء والتحالف بمنزلة القرابة الحقيقية من حيث ثمرتها في التناصر والمساعدة، فقال: "ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نصرة كل احد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة.. "[٢].

أن دراسة مجموع آراء ابن خلدون في هذا المجال تثبت أنه كان يرى أن أسباب اختلاف طبائع الأمم والشعوب ترجع بصورة أساسية إلى تأثير المناخ والمجتمع، وليس إلى تأثيرات العنصر والوراثة. لذا فقد تولى تفنيد الروايات التي ترد اسباب اختلاف ألوان السودان عن البيضان إلى انحدارهم من اولاد حام وسام ويافث، وتأثير دعوة نوح ـ كما جاء في التوراة ـ في ولده حام. لقد أوضح ابن خلدون أن "نسبة السواد إلى حام غفلة من طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء، وفيما يتكون فيه من الحيوانات"[٣]. وقد انتهى من مناقشة هذه المسألة إلى رفض فكرة ارجاع اختلاف صفات الأمم إلى عامل واحد كعامل الوراثة فقال: "فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الاب، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات، وأن هذه كلها تتبدل في الاعقاب ولا يجب استمرارها"[٤].

وقد أوضح احد الباحثين أهمية ما توصل إليه ابن خلدون في مجال وحدة النوع الإنساني لأنه يرد بذلك "على من يدعي وجود شبه تفاوت نوعي بين الأعراق البشرية مثل أرسطو وجالينوس والمسعودي وبعض مفسري التوراة الذين ذهبوا إلى إثبات تفوق أولاد سام على أولاد حام، أو بعبارة أخرى تفوق البيض على السود تفوق نوع على نوع آخر من الناس"[٥].

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج١ص٢٢٦.
(٢) المصدر نفسه، ج١،ص٢٢٦.
(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج١،ص١٤٤، راجع أيضا من ١٤٩-١٥٠.
(٤) المصدر نفسه، ج١،ص١٤٧.
(٥) مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، ص٢٢٨، راجع أيضا ابن خلدون، تاريخ، ج١ص١٤٩-١٥٠.

وأن مما يتصل بهذا الموضوع اتصالا مباشرا تأكيد ابن خلدون على العامل الاجتماعي في تكوين طبائع الأمم وأخلاقها، فهو يرى "أن خصال البأس والشجاعة، والانقياد والطاعة وجميع مذمومات الخلق ومحموداته حتى الذكاء والكياسة، والفطنة والنباهة .. كلها تتأثر من الحياة الاجتماعية تأثرا شديدا"(١).وذلك لأن أسلوب العيش يؤثر تأثيرا بالغاً في أخلاق الناس وطباعهم. وقد عبر ابن خلدون عن ذلك بقوله : "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم، إنما هو للتعاون على تحصيله.. "(٢). وقد أشار إلى أن النحلة من المعاش أي طريقة الحياة تفرض على الإنسان التخلق بأخلاق معينة حتى تصبح راسخة في نفسه وعادة من عوائده، وذلك لأن: "الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة"(٣).

وقد ساق لنا أمثلة على تأثير استخدام القوة في ضبط الناس وتأديبهم على أخلاق المحكومين وطباعهم فذكر "أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم"(٤). وقد قدم أمثلة متنوعة على تأثير الحياة الحضرية، وأسلوب حكم الناس وإدارتهم في أخلاق الناس وطباعهم، مما يدل على أن ابن خلدون كان يقدم هذا العامل على بقية العوامل في هذا المجال.

د. ذهب احد الباحثين إلى "مبالغة ابن خلدون في أثر القادة والحكام في شئون الاجتماع والتطور الاجتماعي"(٥). وقد استند في ذلك إلى قول ابن خلدون الآتي : "والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية : الناس على دين الملك. وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والامر فلابد وان يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة

---

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص٣٢٢.

(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج١ص٢١٠.

(٣) المصدر نفسه، ج١،ص٢١٩.

(٤) المصدر نفسه، ج١،ص٢٢٠.

(٥) وافي، عبد الرحمن ابن خلدون، ص٢١٥.

بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول... ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة في الجملة.. "[١].

أن التأمل في هذا النص يقودنا إلى استنتاج مخالف لاستنتاج صاحب هذا الرأي لأن النص كما يقول الشرقاوي : "يؤكد في مجموعه فكرة التطور وطبيعة التدرج أكثر مما يؤكد مبالغة ابن خلدون في أثر القادة والحكام، فضلا عن أن النظرية في مجملها كما يقدمها ابن خلدون تنزع إلى التفسير الاجتماعي للتاريخ، أكثر مما تنزع إلى التفسير البطولي له، فتؤكد مبدأ العلية التاريخية، كما تعني بتقرير السببية الاجتماعية والحضارية تقريرا واضحا"[٢]. غير أن تأكيد ابن خلدون على التفسير الاجتماعي للتاريخ لا يعني إهمال دور الفرد في تطور أحداثه، فقد اعتمد في كثير من الأحيان على مبدأ حرية الفعل الإنساني، وأشار إلى دور الفرد في تأسيس الدول وقيادتها، كما نبه على أن ضعفه وانغماسه في ملذات الحضارة قد يؤدي إلى تفككها وسقوطها. ولكن دور الفرد هذا يأتي دائما في إطار السياق العام لتطور العمران وطبائعه وقوانينه.

وعلى خلاف الرأي الذي ناقشناه آنفا يرى (ويد جيري) أن قراءة ما اكتسبه ابن خلدون "توحي أحيانا بأن مجرى التاريخ ينتج من ظروف البيئة أكثر منه عن الفعاليات الحرة للأفراد. ومع هذا فلم يكن (ابن خلدون) يشايع حتمية صارمة. فقد كان يعترف بدور الأفراد، وكان يقع له أن يؤكد أن طبيعة الردود الإنسانية قد أدت أن تكوين نموذج متكرر ينطبق على مصير الممالك"[٣].

هـ. اتهم بعض الباحثين مثل طه حسين ومحمد عبد الله عنان ابن خلدون، بالتحامل على العرب لأنه لم يفرق في المصطلح بين لفظ (العرب) الذي يشمل كل العرب شعبا وأمة، وبين (الأعراب) ويقصد بهم البدو، وقد خصص ابن خلدون اربعة فصول من مقدمته للحديث عن حياة البدو بلغة نقدية قاسية وتحت هذه العناوين التي تفصح بوضوح عن مضمونها : "فصل في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، فصل في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولأية أو أثر

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج١ص٤٧.
(٢) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٣٤٦.
(٣) المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٣٥.

عظيم من الدين على الجملة، فصل في أن العرب أبعد الناس عن السياسة والملك. فصل في أن المباني التي تختطها العرب يسرع إليها الفساد في الأقل"[١].

وقد فسر طه حسين ومحمد عبد الله عنان موقف ابن خلدون السلبي ـ كما فهمناه ـ من العرب عامة بسبب تردي أوضاعهم في عهده وعيشه في كنف أسر بربرية لا تحمل تجاه العرب مشاعر إيجابية فجاراهم في موقفهم ومشاعرهم على الرغم من أنه ينحدر من أصل عربي[٢]. وقد اندفع البعض نتيجة هذا الفهم (غير الصحيح) لموقف ابن خلدون فاتهموه بالشعوبية ومعاداة العرب، كما استغل بعض المعادين للعرب كتابات ابن خلدون بحسب هذا الفهم السلبي للهجوم على العرب والتشكيك في تاريخهم وعطائهم الحضاري[٣].

لقد أوضح الحصري في دراسة مفصلة لهذه المسألة أن ابن خلدون يستخدم كلمة (العرب) في مقدمته ليعني بهم (البدو) لأن ذلك كان أمرا شائعا في عصره، لذا فإنه لم يستعمل كلمة (الأعراب والأعرابي إلا قليلا جدا)، "فانه قد استعمل كلمة العرب أو العربي في نحو ٣٣٠ موضعا، في حين أنه لم يستعمل كلمة الأعراب والأعرابي إلا في بضعة مواضع، هذا، مع أنه قد اهتم بالحياة البدوية اهتماما كبيرا"[٤].

ويقدم لنا النص الآتي دليلا على أن ابن خلدون كان يقرن في بحوثه بين مصطلح (العرب) و (البداوة) سواء اكان الأمر متصلا بالبدو من العرب أم غيرهم.

يقول ابن خلدون عن البدو : "فكانوا لذلك أشد الناس توحشا، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم، وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزناته بالمغرب والأكراد والترك بالمشرق. إلا أن العرب أبعد نجعة واشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها. فقد تبين لك أن جيل العرب طبيعي لابد منه في العمران"[٥].

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج١ص٢٦٢-٢٦٩.
(٢) وافي، عبد الرحمن ابن خلدون، ص٢٢٤-٢٢٥.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٢٦، الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص١٥١.
(٤) الحصري، المرجع دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص١٥٦.
(٥) ابن خلدون، تاريخ، ج١ص٢١٣.

يتضح من هذا النص أن ابن خلدون كان يفرق بين البداوة والحضارة وأهل البدو (العرب)، وأهل الحضر، ويرى ذلك أمرا طبيعيا في العمران.

ومن ثم فلا مبرر لسوء الفهم وسوء التفسير وبخاصة أن غير العرب من المستشرقين وغيرهم قد استوعبوا مدلول هذا المصطلح، فأوضح المستشرق دوسلان : "أن ابن خلدون استعمل كلمة العرب بمعنى البدو .. وأن عرب ابن خلدون، هم الأعراب"[١]. لذا فقط عرف الجابري (العرب) ضمن قائمة الكلمات والمصطلحات التي استعملها ابن خلدون في مقدمته، فقال : "يقصد ابن خلدون بـ(العرب) : القبائل العربية القاطنة بالأراضي الصحراوية والمختصة بأسلوب معين في الحياة يتميز بالخصوص بشظف العيش ونكد الحياة والتنقل والترحال والاحتفاظ بالأنساب وكثرة العصبيات"[٢].

و ـ لاحظ بعض الباحثين أن دراسة ابن خلدون للظواهر الاجتماعية كانت مستمدة من تجاربه وملاحظاته وما وصل إلى علمه من أخبار المغرب العربي ومشرقه، ولم يتسن له الاطلاع على أحوال العالم كله، وكان ذلك أمرا طبيعيا بالنسبة إلى صعوبة المواصلات والتواصل في عصره. لذا فقد جاء استقراؤه للظواهر الاجتماعية ناقصا ومحصورا بالوطن العربي وتاريخه فلا غرابة أن تكون القواعد والسنن العامة التي استخرجها وظنها قوانين عامة تصلح لكل زمان ومكان لا يعدو يكون منها أن تكون ملاحظات وأحكاما ذات صلاحية نسبية، أي أنها تصلح للتطبيق على الحالات التي درسها وحتى الظروف التي كانت قائمة في عصره. ومن الأمثلة على ذلك، آراؤه في العصبية وروح القبيلة وتوقف الملك عليهما. وآراؤه في تطور الدولة وما تمر فيه من أدوار، وانها تنتقل من دور البداوة إلى دور الحضارة ثم تنتهي إلى الانحلال والسقوط، وآراؤه في أعمار الدول، وأن عمر الدولة لا يعدو في الغالب عمر ثلاثة أجيال أي نحو مائة وعشرين سنة[٣].

ز ـ وقد كان من جملة آراء ابن خلدون التي تعرضت للانتقاد تشبيهه الدولة،

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص١٦٦.
(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص٤٥٥.
(٣) وافي، عبد الرحمن ابن خلدون، ص٢١٠-٢١١.

والعمران البشري بالكائن العضوي الحي، فكما أن الإنسان والحيوان بوصفهما كائنات حية، تمر بدورة حياة طبيعية من ولادة ونمو وشيخوخة وموت، ولا سبيل إلى تغيير هذا المصير المحتوم، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الدول والحضارات عند ابن خلدون. أن تشبيه المجتمع الإنساني ومؤسساته بالكائن العضوي الحي يقود إلى الخطأ في فهم الجماعة الإنسانية، لأن هذه الجماعة تتألف من أفراد، وكل فرد منهم قائم بذاته، ولا يمكن أن تصل علاقته بأفراد مجتمعه مهما كانت قوية نفس درجة ترابط أعضاء الجسم ببعضها كترابط القلب بالأعضاء مثلا. كما أن الجماعة الإنسانية تتجدد دائما نتيجة لحركة المواليد التي تعوض الوفيات وتزيد. لذا فإن الجماعة لا تمر نتيجة لذلك بأعمار أو مراحل حياة شبيهة بمراحل حياة الكائن العضوي لأن الجماعة يكون فيها دائما أطفال وشبان وكهول وشيوخ. كما أن نمو الجماعة مستمر، فهذا العمر يتألف من أجيال يلي بعضها بعضا، وهذه الأجيال غير متوازية، لا في تاريخ ميلادها، ولا في كيفية تطورها، وإنما هي تتداخل بعضها في بعض[١]. ومن ثم،فإنه ليس من الصحة بمكان دراسة المجتمع،والظاهرات الاجتماعية من خلال النظرة العضوية التي تشبه الجماعة بالكائن العضوي.

ح. أن كلام ابن خلدون عن أعمار الدول وأعمار الأجيال كلام غير دقيق ولا يخلو من اضطراب. فهو يقول بصدد حديثه عن أسلوب نقد سلاسل النسب عند العرب : "فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ثم سن الرجوع، ولهذا يجري على السنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة، وهذا معناه، فاعتبره واتخذ منه قانونا يصحح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قبل معرفة السنين الماضية إذا كنت قد استربت في عددهم، وكانت السنون الماضية منذ أولهم محصلة لديك، فعد لكل مائة من السنين ثلاثة آباء..."[٢].

أن مقارنة هذا النص بنصوص أخرى وردت في المقدمة تشير إلى اختلافه في

---

(١) د. حسين مؤنس، الحضارة، الكويت ١٩٧٨ص١٥٩، ١٥١-١٦١.

(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٣٠٣.

تقدير عمر الدولة وعمر الجيل، فهو يشير في نص سابق في المقدمة إلى : أن عمر الدولة لا يزيد عادة عن عمر ثلاثة أجيال، وأن عمر الجيل هو ٤٠سنة، وبذلك يكون عمر الدولة مائة وعشرين سنة[١]. كما أن عمر الجيل هو ٤٠ سنة وليس بنحو ٣٣سنة كما جاء في النص السابق.

وقد استند ابن خلدون في تقدير عمر الجيل بأربعين سنة إلى أخبار توراتية ودلائل تحمل أكثر من معنى، مما يجعل تقديره لعمر الجيل مسألة فيها نظر[٢]. أن العمر الذي يترجح لدينا من خلال الرجوع إلى معاجم اللغة ومباحث علم الاجتماع هو ٢٠عاما. وهو السن الذي يصبح فيه الإنسان كامل الأهلية وقادرا على الزواج والإنجاب وبذلك يصبح من المتصور أن تتعايش خمسة أجيال مع بعضها على مدى مائة عام. ويقابل هذا المفهوم اللغوي والاجتماعي للجيل، (الطبقة) في كتب التراجم والأنساب[٣]. اما الدراسات الاجتماعية المعاصرة فتؤكد أن "الطول المألوف لكل جيل في البحوث الحديثة هو ٢٠سنة"[٤].

أما بخصوص عمر الدولة، فقد ذكر الدكتور علي عبد الواحد وافي، أن ذلك لا يصدق إلا على طائفة من الدول العربية والبربرية في مرحلة من مراحل تاريخها، ولا يمثل ذلك قوانين عامة كما تبادر إلى ذهن ابن خلدون، فقد تكونت من بعده ومن قبله دول كبيرة واسعة الملك قوية البنيان، ولم تسر في الأدوار التي ظن أن المرور بها ضربة لازب لجميع الدول، وعاشت أضعاف المدة التي ذكر أن الدولة لا تتجاوزها في الغالب[٥].

ط. تصور ابن خلدون حركة التاريخ (حركة دورية) فهي حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة : "ولكن الدولة عند ابن خلدون تحمل معها منذ

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج١، ص٣٠١-٣٠٣.

(٢) يراجع في مناقشة هذه المسألة بحث: نظرية ابن خلدون ومنهجه في دراسة الأنساب، للدكتور هاشم يحيى الملاح، منشور في كتاب: وقائع ندوة كتب الأنساب مصدرا لكتابة التاريخ، بغداد (المجمع العلمي)، ٢٠٠٠، ص١٥-١٧.

(٣) الزبيدي، تاج العروس، ج٢٦ص٥٠.

(٤) دين كيث سايمنتن، العبقرية والإبداع والقيادة، ترجمة شاكر عبد الحميد، الكويت (سلسلة علم المعرفة) ١٩٩٣، ص٦٤.

(٥) عبد الرحمن ابن خلدون، ص٢١١.

نشأتها بذور انهيارها مما يجعلها محكوما عليها بالاضمحلال والزوال، تاركة المجال هكذا مفتوحا لقيام جماعة بدوية أخرى بتأسيس دولة جديدة تلاقي هي الأخرى نفس المصير"[١].

أن هذا التصور يفتح المجال لطرح التساؤل : "لماذا كانت حركة التاريخ التي جسدها ابن خلدون في الانتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة حركة دورية، لا حركة مستقيمة؟.. أن جواب ابن خلدون عن هذا التساؤل الخطير لا يتناسب مع عمق الشكل الذي يطرحه. هو يرى فيه أحد العوارض الذاتية للعمران تحدث فيه بالطبع، ومن ثم فلا مجال للبحث في أسبابها وعواملها خارج نطاق فكرة الطبع"[٢]. وهي على ما يبدو نتاج فهمه العضوي للجماعة الإنسانية.

ومن الملاحظ أن التفسير الدائري لحركة التاريخ لا يحظى بقبول الباحثين في فلسفة التاريخ، فمن الواضح "أن التاريخ لا يعيد نفسه. لأن التاريخ ليس تيارا واحدا، بل هو تيارات مختلفة يسير بعضها مع بعض، دون توازن تام أو اتفاق كبير في الغالب، تيارات بشرية وفكرية واقتصادية ودينية وما إلى ذلك، وهذه لا يمكن أن تسير في سرعة واحدة أو على نسق واحد حتى يتكون منها كل واحد. ومن هنا، فلا يمكن أن تتكرر فترة من فترات التاريخ إلا في الظاهر فحسب"[٣].

ي. عد ابن خلدون الحضارة أحوالا عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران، ثم قرن بينها وبين الترف والفساد، فقرر أن غاية العمران هي الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد[٤].

وقد لوحظ أنه من غير الصحيح هذا الربط الحتمي بين الترف والحضارة وذلك لأن التحضر والتدرج في أحوال الحضارة "لا يضعف الإنسان أو الجماعة بل يقويه ويقويها، فإن الحضارة علم ومعارف وخبرة وتجربة، وكل هذه تزيد ملكات الإنسان إرهاقا وتفجر في كيانه ينابيع جديدة من القوة"[٥].

ويبدو أن الذي جعل ابن خلدون ينقم على الحضارة ويهاجمها ما لاحظه من

---

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص٢٠٩-٢١٠.
(٢) المرجع نفسه، ص٢١٠. (٣) مؤنس، الحضارة، ص٢١٠.
(٤) ابن خلدون، تاريخ، ج٢ص٦٥٦-٦٦٧.
(٥) مؤنس، الحضارة، ص١٥٤.

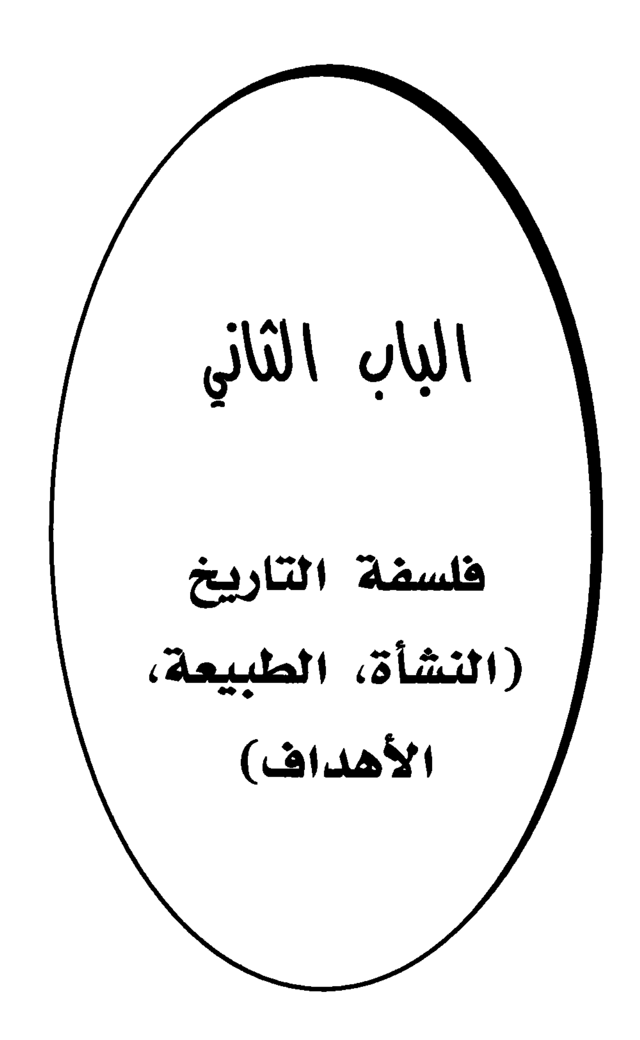
سوء استخدام الأسر الحاكمة وأعوانهم لوسائل الحضارة. أن الحضارة التي تكلم عليها ابن خلدون هي حضارة الترف والتبطل وسوء استخدام أدوات الحضارة .. حضارة الأرستقراطية البدوية المتسلطة على رقاب الناس بقوة العصبية القبلية والتي هي: "حضارة الاستهلاك بغير حساب ودون انتاج"[١].

في ختام هذا العرض النقدي بوجهيه السلبي والإيجابي لفلسفة ابن خلدون في العمران، نستطيع القول أن هنالك إجماعا بين الباحثين على أن ابن خلدون كان مفكرا مبدعا ساهم في خدمة التراث العربي والإنساني في مجال الدراسات التاريخية والاجتماعية. وقد ذهب عدد كبير من الباحثين إلى أنه هو مؤسس فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع (العمران)، إذ أنه كان أول من كتب في أصول ومباحث هذين العلمين.

وقد تعرضت أفكار ابن خلدون ونظرياته للنقد والتقويم وبخاصة بعد تطور هذين العلمين وظهور كثير من الأفكار والنظريات فيهما. وكان من الطبيعي أن يتحمس بعض الباحثين لابن خلدون ويعملوا على تمجيده، وأن يتحفظ آخرون ويسعوا لإبراز مثالبه ونقاط ضعفه. ولكن الحقيقة تبقى صامدة بين الاتجاهين. وحسب ابن خلدون ـ وقد مضت على وفاته ستة قرون ـ أنه كان رائدا ومؤسسا .. وأن آراءه ونظرياته في التاريخ والاجتماع ما زالت تمثل قواعد موجهة وملهمة لكثير من الباحثين المجددين في دراسة التاريخ وفهمه.

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص٢٣٧-٢٣٨.





الباب الثاني

فلسفة التاريخ (النشأة، الطبيعة، الأهداف)



تناول الكتاب في بابه الأول دراسة مكونات الوعي التاريخي بأبعاده الثلاثة (الإنسان والزمان والمكان)،وهي تتفاعل لتقدم أفكارا وتصورات وتفاسير متنوعة، وقد حاولنا من خلالها معرفة غاية التاريخ والأسباب المحركة لأحداثه، وطبيعة هذه الحركة.

وكان من ثمار تطور الوعي التاريخي عبر حقب التاريخ الطويلة، ظهور علم جديد في إطار ما أسماه ابن خلدون (علم العمران) البشري، اشتهر باسم فلسفة التاريخ. وقد استهدف هذا الحقل المعرفي وضع عدد من المبادئ والقواعد التي تساعد في الوصول إلى معرفة السبب أو الأسباب المحركة لأحداث التاريخ، وطبيعة هذا المسار، ومن ثم معرفة ما إذا كان مسار التاريخ يتجه إلى هدف وغاية محددة أم أنه ليس وراء هذا المسار من هدف ولا غاية.

وبالنظر إلى أن هذه المباحث تقع في صميم موضوع الكتاب فقد خصص الباب الثاني منه لدراستها في فصلين متكاملين هما :

- الفصل الأول : فلسفة التاريخ والعوامل المحركة لأحداثه.
- الفصل الثاني : مسار التاريخ وغايته.



الفصل الأول

فلسفة التاريخ والعوامل المحركة لأحداثه

من المعروف أن الدراسات التاريخية كانت قد قطعت شوطا طويلا من النمو والتطور قبل أن تظهر فلسفة التاريخ بوصفها علما مستقلا يسعى إلى البحث عن الأسباب والعلل التي تقف وراء أحداث التاريخ. وفضلا عما تقدم، فقد شعر بعض المؤرخين بحاجتهم الماسة إلى معيار دقيق "يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه"[1] من أخبار كما يقول ابن خلدون. فجاءت فلسفة التاريخ لتلبية هذه الحاجات. فإذا انتقلنا من هذا التعميم إلى التخصيص وحاولنا البحث عن الأسباب التفصيلية التي أدت إلى نشأة فلسفة التاريخ، جاز لنا الإشارة إلى الأسباب الآتية :

■ اولا. أسباب نشأة فلسفة التاريخ :

أ. أوضح فواتير أن هدف فلسفة التاريخ هو اكتشاف الحكمة أو المعنى الذي تتحرك أحداث التاريخ من أجل تحقيقه لأنه وجد أن ما يكتبه المؤرخون لا يحقق هذا الغرض، وقد عبر عن ذلك بقوله : "بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة آلاف وأربعة آلاف معركة، وبضع آلاف من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة مما كنت قبلها حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة"[2]. لذا فقد دعا إلى "تطبيق الفلسفة على التاريخ، ومحاولة تتبع العقل البشري من وراء تدفق الحوادث السياسية، وقال لا ينبغي أن يكتب التاريخ سوى الفلاسفة، لقد شوهت الأساطير التاريخ عند جميع الشعوب"[3].

---

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج١، ص ٤١٣.

(٢) صبحي، فلسفة التاريخ، ص ١٨١.

(٣) ول ديوارنت، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، بيروت، ١٩٧٢، ص ٢٧٤.

ب. لاحظ ديكارت أن التاريخ يشد المؤرخ إلى الماضي حتى يصبح لشده الفته له غريبا عن الحاضر كما ينتهي الأمر بالرجل كثير الأسفار إلى أن يصبح غريبا عن وطنه[١].لذا كان من الضروري بالنسبة إلى المؤرخ أن ينفتح على الحاضر وعلى الأفكار الفلسفية المعاصرة كي يستطيع أن ينظر إلى الماضي بطريقة متوازنة وأن يستطيع أن يستخرج العبر التي تفيد الناس في الحاضر والمستقبل.

ج. أن المؤرخ الذي يعيش تحت وطأة الماضي دون الانفتاح على الحاضر يصاب بحالة شبيهة بالمرض. وقد أسماها نيتشة (داء التاريخ) أي آفة العقل الذي يمنح ولاءه الكامل للماضي فيفقد قدرته على التفكير المستقل والإبداع، لأن "الحالة الإبداعية لفكر الإنسان إن أفادت من حصيلة الماضي، فلا بد أن تنفصل عنه، إذ الحالة التاريخية متعارضة بطبيعتها مع اللحظة الابتكارية، هذه تشد إلى الماضي، إلى الوراء، بينما الأخيرة خطوة إلى المجهول، إلى الأمام"[٢].

وهكذا فإن فلسفة التاريخ تعوض عن القصور لدى المؤرخين، إذ تجعل لوقائع التاريخ المتراكمة المتتالية معنى ومغزى، "وهي إذ تبدأ كما لاحظ كروتشة من مشكلة قائمة في الحاضر، فإنها تقيم الإنسان دائما فيه وتربطه به، ومن ثم لا يغوص في أعماق الماضي السحيق غوصا يجعله غريبا عن حاضره"[٣].

د. أن فلسفة التاريخ لا تعوض قصور المؤرخين وحدهم، وإنما تسعى إلى معالجة قصور الفلاسفة أيضا، وذلك لأن الفلاسفة يميلون إلى التجريد، الأمر الذي يعرضهم إلى التحليق في عالم المجردات ويفصلهم عن عالم الواقع. ومن ثم فإن فلسفة التاريخ تسعى إلى شد الفلاسفة إلى عالم الواقع، وتأسيس أحكامهم العامة المجردة على وقائع التاريخ[٤].

هـ. وأخيراً، فقد أشير إلى أن فلسفة التاريخ قد نشأت ليس بسبب تلبيتها لحاجات المؤرخين فقط، وإنما بسبب تلبيتها لحاجات المجتمع في أوقات الأزمات والشدة، وذلك لأن هذه الأوقات "كما لاحظ نيقولا بردائيف، كانت دائما حافزا على التفكير في الماضي، وفي المصير، ومثيرة للاهتمام بتفسير

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٩.
(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٩ .١٣٠.

التاريخ وتعليله"[١].

■ ثانياً. نشأة فلسفة التاريخ:

أن أول من اخترع مصطلح (فلسفة التاريخ) واستعمله في كتاباته هو فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م)، ولم يكن فولتير يقصد عند استعماله لهذا المصطلح أن ينشأ فرعا من فروع الدراسات الإنسانية أو علما من علومها، وإنما قصد أن على المؤرخ أن يستخدم منطق الفلسفة العقلاني في دراسة التاريخ دراسة نقدية تحليلية ومن غير استسلام لما أوردته الكتب القديمة من أخبار وروايات[٢].

غير أن (فلسفة التاريخ) لم تلبث أن تحولت إلى موضوع مستقل له منهجه وأهدافه في المدة التي بدأت بنشر الجزء الأول من كتاب هردر (أفكار للتاريخ الفلسفي للإنسانية) في سنة ١٧٨٤م، وانتهت بعد مدة وجيزة بظهور كتاب هيكل (١٧٧٠-١٨٣١م) "محاضرات في فلسفة التاريخ" الذي نشر بعد وفاته في سنة ١٨٣٧م[٣].

وقد لاحظ وولش أن فلسفة التاريخ كما تصورها هردر وهيجل ومن تأثر بهما "كانت إلى حد كبير فلسفة تأملية ميتافيزيقية. هدفها فهم سير التاريخ ككل، وذلك لإثبات أن للتاريخ وحدة ويمثل خطة كلية بالرغم من التفكك والانحرافات الظاهرة، وإذا استطعنا فهم الخطة أمكننا إلقاء الضوء على تفاصيل سير الوقائع، وكذلك أن نعرف أن التاريخ يتبع طريقة تتفق مع العقل . . . وقد ادعى هؤلاء الميتافيزيقيين -أي فلاسفة التاريخ - أنهم يستخدمون بصيرتهم في تفهم باطن التاريخ، وأن تاريخهم أكثر عمقا وقيمة من التاريخ الذي يكتبه المؤرخون العاملون"[٤].

ومن أجل توضيح منطق فلاسفة التاريخ في هذه الحقبة نعرض نصا كتبه هردر يوضح فيه فكرة الوحدة في التاريخ وترابط الوسائل والغايات في مساره

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٠.
(٢) ر.ج كولنجود، فكرة التاريخ، ترجمة: محمد بكير خليل، مصر ١٩٦١، ص ٣٠.
(٣) و.هـ.وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة ١٩٦٢، ص ١٢، لمزيد من التفاصيل راجع بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢٦٥-٢٨٢.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٢.

العام. يقول هردر : "أن نهضة مصر لم تكن مستطاعة بغير الشرق، واعتمدت اليونان على مصر في نهضتها،وتسلقت روما ذروة مجدها على ظهر العالم بأسره، وهو تقدم حقيقي وتطور متصل. فالعالم مسرح يبين دور الله في رعاية الإنسان على الأرض. وكل شيء يجري في هذا المسرح لغاية ما، حتى بالرغم من أننا لا نستطيع أبدا أن نرى الغاية النهائية. أنه مسرح تظهر فيه العناية الإلهية فقط من خلال ثغرات وأجزاء متناثرة من المشاهد الفورية"[١].

أما هيجل فربما كان بالامكان توضيح فلسفته للتاريخ التي هي جزء من فلسفته العامة للحياة في النص الآتي : "أن النشاط البشري بما في ذلك أعمال الرجال العظام ليس إلا مجرد وسيلة لتحقيق غاية لا يعرف هؤلاء من أمرها شيئا مع أنها متضمنة في اعمالهم متحققة خلال تصرفاتهم، أن هؤلاء الأفراد يفعلون ما يشاؤون ويشبعون ما يشتهون، ولكن ذلك كله ليس إلا دورا جزئيا ثانويا في إطار كل عام، فليس موضوع التاريخ أفعال أفراد جزئيين، وإنما موضوعه ذلك الصراع بين العوامل والقوى المتعارضة ووعي الروح بذاتها، بل تحقيقها لذاتها من خلال هذا الصراع، وهنا تثار مشكلة الحرية والضرورة، فبينما تبدو أفعال أفراد التاريخ حرة، فإن المبدأ الكامن وراء تصرفاتهم يتصف بالضرورة، وهذا هو الجدل كما يتحقق في التاريخ"[٢]

وعلى الرغم من أن فلسفة التاريخ كما عرضناها سابقا قد قوبلت بمعارضة شديدة من قبل غالبية المؤرخين المحترفين وبعض الفلاسفة والمفكرين وكما سنوضح ذلك لاحقا، فإنها قد واصلت تقدمها ووجدت لها أنصارا متحمسين كان من أبرزهم كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) الذي عرض التاريخ من خلال فلسفة (المادية-الجدلية). كما كان من أبرز من رفعوا فلسفة التاريخ في هذا القرن أوزولد أشبنكلر (١٨٨٠-١٩٣٦م)، وأرنولد توينبي (١٨٨٦-١٩٧٥م)[٣].

فما هي المقولات الأساسية التي قامت عليها فلسفة التاريخ في صورتها

---

(١) أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مصر،بلا ت، ص ٨-٩.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٠٨-٢٠٩.
(٣) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٥.

التأملية ؟ ... يظهر من النصوص التي عرضناها عن هذه الفلسفة أنها تقوم على مقولتين هما :

أ. الكلية :

ويقصد بها أن فيلسوف التاريخ يرفض أن يكون التاريخ ركاما من الأحداث المتعاقبة التي لا يربطها نظام ولا هدف، إنه يسعى إلى فهم التاريخ على أساس أنه يمثل وحدة عضوية مترابطة الأجزاء ومن ثم فإن نقطة البدء في فلسفة التاريخ هي التكامل بين أجزائه والترابط بين وقائعه .. وصولا إلى فهم التاريخ على أساس أنه تاريخ عالمي شامل للإنسانية.

"فلسفة التاريخ لا تقف عند عصر معين، ولا تكتفي بمجتمع خاص وإنما تضم العالم كله في إطار واحد من الماضي السحيق حتى اللحظة التي يدون فيها الفيلسوف نظريته"(١)، بل أن فلسفة التاريخ قد لا تقنع بذلك فتمد تصوراتها إلى المستقبل ... وبذلك تكون قد أوجدت الوحدة بين الأشتات، والنظام في العماء، والمعنى فيما يبدو لا معنى له(٢).

ب. العلية :

هي السبب المحرك للأحداث بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ومن ثم، فإن التعليل التاريخي هو محاولة استكشاف علة الأحداث الماضية من خلال استنباط السبب أو الأسباب التي أدت إلى وقوع تلك الأحداث. ويتقد المؤرخ دائما في استنباطه للأسباب بواقعة جزئية ملتزما بحدود الزمان والمكان اللذين وقعت فيهما تلك الحادثة. فمنهج المؤرخ في تعليل الأحداث منهج تجريبي تاريخي يتقيد بمقولات الفردية والزمان والمكان. أما التعليل في فلسفة التاريخ فإنه يختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية إلى علة واحدة أو علتين على أكثر تقدير يفسر في ضوئها تاريخ العالم. وعلى سبيل المثال فقد لجأ سانت أوغسطين إلى تفسير تاريخ العالم منذ خلق الله آدم وحتى يوم القيامة إلى علة واحدة هي (العناية الإلهية)، ولجأ هيجل إلى تفسير تاريخ العالم بعلة (تعبير الروح عن حريتها في مسار التاريخ)،

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٤. (٢) المرجع نفسه، ص ١٢٤.

كما قام ماركس بتفسير التاريخ استنادا إلى العامل الاقتصادي وصراع الطبقات، وسعى آخرون إلى تفسير التاريخ استناداً إلى العامل الجغرافي أو القومي أو النفسي.. وهكذا .. فإن فلاسفة التاريخ يحاولون تفسير تاريخ الإنسانية استناداً إلى عامل اساسي واحد يعتقدون أنه هو المحرك المركزي لأحداث التاريخ وهم يختلفون في تحديد هذا العامل بحسب اختلاف الفلسفات التي ينطلقون منها في فهم التاريخ. وهذا التوجه يحملهم على الابتعاد عن الدقة في دراسة أحداث التاريخ، فيأخذون منها ما يؤيد فلسفتهم الخاصة ويستبعدون منها ما يتعارض معها، وبذلك يقدمون صورة عقلية للتاريخ لا تطابق التاريخ الحقيقي.

لقد حمل هذا الواقع غالبية المؤرخين وبعض المفكرين والفلاسفة على رفض هذه الصورة من صور فلسفة التاريخ ووجهوا لها انتقادات شديدة(١).

■ **ثالثا. ملاحظات نقدية حول فلسفة التاريخ (التأملية):**

تركزت الانتقادات الموجهة إلى فلسفة التاريخ التأملية إلى كلتا المقولتين التي استندت اليهما وهما الكلية والعلية. لقد وصف أحد الباحثين فلاسفة التاريخ وهم يحاولون رسم معالم تاريخ شامل للإنسانية "بأنهم يقيمون أبنية ضخمة لاتمكن المادة التاريخية من تحقيقها، ومثلهم كمثل من يريد تشييد برج ايفل بأحجار قليلة"(٢).

كما انتقدهم كروتشة بقوله: "نحن لا نعرف إلا ما هو جزئي، وما هو محدود، ونرفض ما لا نستطيع أن نملكه، ولا نملكه لأننا لا نستطيع أن نحدده، واذا كان أعظم القواد، ولكن نابليون لم يستطع أن يحدد مصير معركة ما في بدايتها، فكيف يمكن أن نحدد مسار التاريخ العام للإنسانية: ماضيها ومستقبلها"(٣).

أما تشارلز أومان فقد وصف فلاسفة التاريخ التأمليين بأنهم: "أعداء التاريخ، اللاجئون إلى التعميم ليستروا جهلهم الفاضح بتفصيلات الوقائع

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٤ ـ ١٢٧.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

التاريخية. ثم هم يقيمون تركيبا فلسفياً مسبقا يلتمسونه من خصائص العصور الماضية حسبما يتخيلونها، أنهم يستخلصون من سلسلة من الوقائع المضطربة المتباعدة شيئا منطقيا موحدا مدعين للتاريخ غاية سموها التقدم أو التطور أو العصر المشرق، ولكي يدعموا تصوراتهم يلتمسون من سجلات الماضي أدلة تلائم حججهم، أما ما لا يتفق مع تصوراتهم فإنهم يتجاهلونه أو يعلنون عدم جدواه"[١].

أما مقولة العلية عند فلاسفة التاريخ، وهي تختلف عن مفهوم العلية عند المؤرخين فقد لاحظ كروتشة أن فلاسفة التاريخ قد تجاهلوا وقائع التاريخ الفعلي لتعليل أحداث التاريخ "وأقاموا ادعاءاً مسبقاً اعتبروه علة مختزلين سائر العلل. ولما كانت علة واحدة لا تصلح لتفسير جميع وقائع التاريخ، فإن هؤلاء الفلاسفة يحاولون سد الثغرات" بفروض تعسفية عن عصور ما قبل التاريخ أو عن تنبؤات مستقبلية لم تحصل[٢].

وقد انتقل كروتشة من نقده لمقولتي الكلية والعلية عند فلاسفة التاريخ التأمليين إلى انتقاد فلسفة التاريخ كما يفهمها هؤلاء، فذكر "أن فلسفة التاريخ بحث عن المطلق اللامحدود فيما هو محصور محدود، وأن فلاسفة التاريخ يلتمسون اللانهائية في المتناهي، والمفارق في الواقعي، إذ يلتمسون العالمية والشمول فيما هو محصور مقصور. أن طبيعة التاريخ كالبناء تتركب من وقائع كالأحجار، وتتصل بإسمنت من الأسباب الجزئية، فإن ارتبط التاريخ بالفلسفة فقد ألغى ذاته، وذلك لاختلاف طبيعة كل منهما : الفكر للفلسفة، والواقع للتاريخ، تماما كما تلغى طبيعة الدين إن اتصلت بالفلسفة"[٣].

لقد مهدت هذه الانتقادات لفلسفة التاريخ (التأملية) السبيل لظهور مفهوم أكثر دقة والتزاما بالمنهج التاريخي في البحث لفلسفة التاريخ وذلك لأن الانتقادات المذكورة آنفاً لم تنصب على استخدام المنطق الفلسفي العقلي في دراسة التاريخ وفهم وقائعه، وإنما انصبت على فرض أفكار وتصورات مسبقة على التاريخ ومحاولة بناء تصور فكري عن تاريخ العالم من دون التزام بوقائع

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٦. (٢) المرجع نفسه، ص ١٢٧.
(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٧-١٢٨.

التاريخ[١]. لذا كان من الضروري أن يعمل فلاسفة التاريخ باتجاهين : اتجاه يسعى إلى كتابة تاريخ عالمي يلتزم بوقائع التاريخ وحقائقه على الرغم من الصعوبات الجمة التي تواجه مثل هذا المسعى. واتجاه ثانٍ يعمل على استخدام المنطق الفلسفي النقدي في دراسة المسائل التاريخية كدراسة طبيعة التفكير التاريخي وعلاقته بفروع المعرفة الأخرى، والعلاقة بين الحقيقة والواقعة في التاريخ، ومسألة الموضوعية في التاريخ، والمسائل الخاصة بالتفسير في التاريخ[٢].

■ رابعاً. من هو مؤسس فلسفة التاريخ :

بعد هذا الاستعراض لنشأة مصطلح (فلسفة التاريخ) وتطور مفهومه منذ القرن السابع عشر وحتى الوقت الحاضر، قد يكون من المناسب أن نختم هذا المبحث بمحاولة الإجابة عن تساؤل ؛ أتعد فلسفة التاريخ من مبتكرات هذه الحقبة الزمنية من حقب التاريخ، أم أنها نتاج حقب زمنية أسبق ومفكرين آخرين عاشوا في تلك الحقب ووضعوا الأسس الأولى لفلسفة التاريخ ؟

يقول بارنز : لقد دار جدل طويل "حول تحديد من هو الأب لفلسفة التاريخ، ورشح لنيل هذا الشرف الكبير عدد كبير من المؤرخين من هيرودوت حتى هيجل"[٣]. ويبدو أن السبب في هذا الجدل أن التفلسف في الفكر الإنساني قديم، ويندر أن نجد مؤرخاً أو مفكرا تخلو مؤلفاته تماما من التأملات الفلسفية ذات الصلة بغاية التاريخ ومسيرته أو بعض الملاحظات النقدية حول حدث من أحداثه. لذا نلاحظ أن بعض الباحثين رأوا أن سانت أوغسطين (الذي عاش في القرن الرابع الميلادي) كان أول من كتب في فلسفة التاريخ حيث ألف كتابه (مدينة الله) على الرغم من أنه لم يكن مؤرخا أو فيلسوفا وإنما كان رجل لاهوت، وأنه قد عرض آراءه حول مسيرة التاريخ وغايته في إطار تصوراته الدينية وتفسيراته للكتاب المقدس عند المسيحيين[٤].كما لاحظ باحثون آخرون "أن البذور الأولى لفلسفة التاريخ قد ظهرت في الكتب الباحثة عن السياسة المدنية، لأن كل نظرية سياسية

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٨، ١٣٠-١٣١.
(٢) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٧-٢٩، راجع أيضا : كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٣٨-٤٤.
(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٢٦٥.
(٤) الحصري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، ص ١٧١ .١٧٥.

تستند بطبيعتها ضمناً أو صراحة إلى نظرية في طبائع الأمم والدول وفي شروط تقدمها وكيفية تطورها"[١] ومن هنا فقد عدوا كتابات أفلاطون، وأرسطو، وميكافيلي، وجان بودان، وجون لوك، ومونتسكيو، كتابات في فلسفة التاريخ[٢].

إن ما تقدم، لا يبرر أن نصف كل من كتب شيئا ذا صلة بفلسفة التاريخ أنه فيلسوف تاريخ وأنه مؤسس لعلم فلسفة التاريخ، إذ لابد أن يقدم لنا اعمالا متكاملة في هذا المجال وأن تتضمن تنظيرات واضحة ومتميزة لتفسير مسيرة التاريخ. لذا فقد اتجه غالبية الباحثين الغربيين نحو اختيار جان باتيستافيكو (١٦٦٧-١٧٤٤م) ليكون أبا لفلسفة التاريخ أو مؤسساً لها من قبل أن يطلعوا على كتابات عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) وذلك لأن فيكو كان "أول كاتب له إنتاج قيم في الفلسفة التاريخية"[٣].

لقد بدأ الاهتمام في الغرب بابن خلدون بعد ترجمة مقتطفات من كتاباته مترجمة إلى اللغة الفرنسية في سنة ١٨٠٦م ثم توالى النشر في هذا المجال حتى نشرت (مقدمته) كاملة في اللغة العربية ثم ترجمت إلى الفرنسية بين سنتي ١٨٥٧ وسنة ١٨٦٨م[٤].

وعلى الرغم مما تقدم، فإن روبرت فلينت حينما ألف كتابه "فلسفة التاريخ في فرنسا والمانيا" في سنة ١٨٧٤م لم يشر إلى ابن خلدون مما يدل على أنه لم يكن قد اطلع على كتاباته. غير أنه لم يلبث أن استدرك هذا القصور بعد ذلك بعشرين سنة حينما نشر كتابه (تاريخ فلسفة التاريخ)، إذ كتب عن ابن خلدون ما نصه: "من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ، يتحلى الأدب العربي باسم من المع الأسماء، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة -في عهد اليونان والرومان-، ولا في العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم اسماً يضاهي في لمعانه ذلك الاسم ... وإذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ فقط، وجدنا من يتفوق عليه حتى بين الكتاب العرب انفسهم، وأما كواضع نظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٧١. (٢) المرجع نفسه، ص ١٧٢-١٧٤.

(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص ٢٦٥.

(٤) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٦١٢-٦١٣.

ثلاثمائة عام، ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس أوغسطين بأنداد له، وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه". وهكذا يتوصل فلينت إلى أن "حق ابن خلدون في ادعاء هذا الشرف.

- شرف التسمية باسم مؤسس التاريخ وفلسفته- أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو"[(١)].

يتضح مما تقدم، أن فلينت قد سلم بأن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ لأن فيكو الذي كان رائداً بارزاً في فلسفة التاريخ قد عاش بعده بأكثر من ثلاثة قرون. وإذا أردنا الدقة في التعبير فإن ابن خلدون يتقدم من الناحية الزمنية على فيكو بـ(٣٤٨ سنة) حيث أنه قد كتب مقدمته لكتاب العبر في سنة ١٣٧٧م في حين أن فيكو كان قد نشر كتابه العلم الجديد في سنة ١٧٢٥م[(٢)].

وهكذا فقد أصبح من المعترف به أن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ، وقد أكد ذلك كثير من الباحثين البارزين من أمثال نيكلسون وتوينبي وسارتون. يقول نيكلسون أنه لم يسبق ابن خلدون أحد "إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع أو إلى عرض الأسباب الخلقية أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور". ويقول توينبي أن ابن خلدون قد صاغ وتصور في مقدمته للتاريخ العالمي "فلسفة للتاريخ تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه". اما جورج سارتون فيقول عن ابن خلدون أنه "لم يكن فحسب اعظم مؤرخي العصور الوسطى يقف شامخا كعملاق بين قبيلة من الأقزام، بل كانت من أوائل فلاسفة التاريخ سابقا ميكافيلي وبودان وفيكو وكونت وكورنو"[(٣)].

■ خامسا. تساؤلات حول حقيقة فلسفة ابن خلدون في التاريخ :

وعلى الرغم من كل ما تقدم، فقد حاول بعض الباحثين التشكيك في مسألة

---

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٧٥-١٧٦، بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص١٤٠.

(٢) الملاح، د.هاشم، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ٢٠٠.

(٣) صبحي، فلسفة التاريخ، ص ١٣٣-١٣٤.

أن ابن خلدون كان هو مؤسس فلسفة التاريخ بحجة أن ما توصل إليه ليس فلسفة تاريخ، ولا تنطبق عليه مقولات فلسفة التاريخ. يقول محمد عابدين الجابري أن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى تفسير التاريخ ككل، كما أن الأساس الذي انطلق منه في نظرياته لم يكن أساسا فلسفيا، بل سياسيا واجتماعيا وفضلا عن ذلك فإن مفهومه للعمران هو مفهوم ضيق من الوجهة الفلسفية[١].

ويوافق ناصيف نصار (الجابري) في موقفه المذكور آنفاً مع بعض الاختلاف في التفاصيل فيقول: "من الوجهة الفلسفية الحصرية، كل الدلائل والقرائن الثابتة تحمل على إعادة النظر في تصنيف فكرة (ابن خلدون) تحت تصور الفلسفة الاجتماعية أو تصور فلسفة التاريخ. لم يحمل ابن خلدون هم مشكلة الصيرورة الإنسانية، ولم ينظر إلى الإنسان ككائن ينبع منه تساؤل حول المعنى والمصير. ومرد ذلك إلى اعتقاده الديني وإلى الكيفية التي تحكم الشريعة بها وجود الجماعة الإسلامية .. "[٢].

أن التأمل في رأي هذين الباحثين يشير إلى أنهما حاولا نفي صفة فلسفة التاريخ عن فكر ابن خلدون في العمران انطلاقا من مفهوم عصري محدد لفلسفة التاريخ متجاهلين وجود عدة مفاهيم في هذا المجال، ومتجاهلين عنصر التغير والتطور الذي يصيب المفاهيم عبر الزمن. وهما في موقفهما هذا يشبهان ذلك الذي يحكم على أول (سيارة) مخترعة بأنها ليست سيارة لأنها لا تطابق في مواصفاتها السيارات العصرية أو أحد أنواع هذه السيارات. أن هذه المفارقة هي التي حملت الجابري على القول بعد أن عرض رأيه المذكور آنفاً: "والحقيقة التي لا يمكن الجدال فيها، هي أن نظريات ابن خلدون، أو بعضها على الأقل، تبدو للباحث أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى أي صنف آخر من الدراسات الاجتماعية خصوصا وأن ابن خلدون نفسه يؤكد ..على العلاقة المتينة بين علمه الجديد (العمران) والفلسفة"[٣].

أما نصار فقد اعترف بأنه "من الصعب جدا وضع تحديد دقيق لما تعنيه

---

(١) العصبية والدولة، ص ١٩٥-١٩٦.
(٢) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٨٥.
(٣) العصبية والدولة، ص ١٩٤-١٩٥.

عبارة فلسفة اجتماعية أو عبارة فلسفة التاريخ .. فالفكر الحديث لا يزال، بالرغم من تقدمه في علم التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة، وربما بسبب هذا التقدم، عاجزا عن تحديد واضح حاسم لمضمون هاتين العبارتين"[١]. لذا فإنه يتوصل إلى أن "المعيار في تمييز الفلسفة التاريخية هو درجة وعيها بأنها فلسفة للواقع التاريخي"[٢].

والحقيقة أن ابن خلدون كان واعيا جدا بأن (علم العمران) الذي اكتشفه هو فلسفته للتاريخ الذي يسعى من خلاله إلى تمحيص الأخبار والتعرف بواسطته على الخبر الصحيح من الخبر الزائف، وبذلك يجعل التاريخ علما خاضعا لأحكام العقل ومنطقه.

وقد أكد العديد من الباحثين توافر الشروط الرئيسية لفلسفة التاريخ في نظريات العمران الخلدونية من حيث الشمول والعمومية على الرغم من انطلاقها من بلاد المغرب العربي وديار الإسلام. وقد عبر عن ذلك ناصيف نصار بقوله: "أن فكر ابن خلدون السوسيولوجي جاء في الوقت نفسه فكراً شاملا وخاصا بمنطقة من العالم، أنه خاص بمنطقة لأنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع التاريخي للعالم العربي والإسلامي في العصور الوسطى. وهو شامل، لأنه يحاول أن يستخلص بنيات اجتماعية عامة"[٣].

أما الشرط الثاني من شروط فلسفة التاريخ الذي هو العلية أو السببية، فقد أكده ابن خلدون في تعريفه لحقيقة علم التاريخ، الأمر الذي يجعله جديرا بأن يعد من علوم الحكمة أي الفلسفة[٤]. وقد أشار الجابري إلى أن (العصبية) قد تكون هي السبب أو العلة المركزية التي تنطلق منها تفسيرات ابن خلدون العمرانية[٥].

يظهر مما تقدم، أن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ، وأن الشروط الأساسية لهذا العلم كانت متوافرة في أفكاره العامة التي بسطها في مقدمته التي ضمنها علم العمران.

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٧٨-١٧٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٥.
(٤) ابن خلدون تاريخ، ج١، ص٢-٣.
(٥) العصبية والدولة، ص ١٩٦.

بعد هذا الاستعراض لمفهوم فلسفة التاريخ وظروف نشأتها وما لها وما عليها، فإنه بات من الضروري أن نتقدم خطوة أخرى باتجاه دراسة فلسفة التاريخ فنتناول بالبحث الأسباب المحركة لأحداث التاريخ كما يفهمها فلاسفة التاريخ.

■ **سادساً. الأسباب وعلاقتها بحركة أحداث التاريخ :**

إن فهم أحداث التاريخ يتطلب التعرف على أسبابها والعلل المحركة لها، وذلك من أجل الارتفاع بدراسة التاريخ إلى مستوى العلم حيث أن النشاط العقلي للإنسان لا يصبح علما بالمعنى الصحيح إلا إذا استهدف "فهم الظواهر وتعليلها، ولا تكون الظاهرة مفهومة بالمعنى العلمي لهذه الكلمة، إلا إذا توصلنا إلى معرفة أسبابها "[(١)].

وقد عرفت معاجم اللغة العربية السبب بأنه الشيء الذي "يتوصل به إلى غيره"[(٢)].وهو يشابه معنى العلة وذلك لأن علة الشيء سببه[(٣)]. وقد استعمل القرآن الكريم كلمة سبب بهذا المعنى فقال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ﴿٨٤﴾ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴿٨٥﴾﴾[(٤)].

في ضوء ما تقدم، فقد توصل بعض الباحثين إلى أن القرآن الكريم قد أشار إلى "أن كل شيء يحدث بسبب سواءً كان هذا الحدث يتعلق بالجماد أو النبات أو الإنسان أو الأجرام السماوية أو الظواهر الكونية المادية المختلفة. فقانون السببية أي ربط المسببات بأسبابها والنتائج بمقدماتها، هذا القانون عام شامل لكل ما في العالم ولكل ما يحصل للإنسان في الدنيا والآخره"[(٥)].

ويبدو أن حرص الإنسان على التعرف على الأسباب والعلل التي تحرك أحداث الماضي قديمة قدم وعي الإنسان بالتاريخ. لذا فإننا نرى هذا التساؤل عن الأسباب والعلل "في دعوات الأنبياء والمصلحين وفي تطلعات الشعراء والفنانين،

---

(١) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، الكويت ١٩٧٨، ص ٣٧-٣٨.
(٢) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، بيروت ١٩٨٣، ج١، ص٨١.
(٣) المصدر نفسه، ج٤، ص٢١.
(٤) سورة الكهف: ٨٤.
(٥) عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، بيروت ١٩٩٤، ص٢١-٢٢، وانظر ايضا، خليل، د.عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص ١٠٨-١١٠.

وفي استقراءات العلماء والفلاسفة، بل وفي خلجات نفس كل حي وتأملات فكره عندما يعود إلى نفسه ويحاول استجلاء معنى الحياة وسر الوجود"[١].

وعلى الرغم من أهمية فكرة السببية في الفكر الإنساني، فإن معناها لم يكن واضحاً في أذهان الناس، وكان يثير كثيرا من الانقسامات والخلافات حول المعنى الدقيق لها.لذا فإن من المفيد في هذا المجال أن نقدم صورة موجزة لفكرة السببية عند فلاسفة اليونان ومفكري الإسلام تمهيدا لتوضيح مفهوم السببية في الفكر الحديث والمعاصر.

■ سابعاً. السببية عند فلاسفة اليونان :

أوضح أرسطو أن هناك أربعة أنواع من الأسباب عند فلاسفة اليونان، وهي تتلخص في النقاط الآتية :

١. السبب المادي،كأن نقول عن الخشب الذي يصنع منه السرير أنه سبب له.
٢. السبب الصوري، أي أن الهيئة أو الشكل الذي يتخذه السرير والذي يعطيه إياه صانعه، هو أيضا سبب له.
٣. السبب الفاعل، أي أن صانع السرير أو النجار هو سببه.
٤. السبب الغائي، أي أن الغاية من السرير، وهي استخدامه في النوم، سبب من اسبابه[٢].

وقد لوحظ على هذا التحديد لمعاني كلمة (السبب) وأنواع الأسباب أنه "ينطوي على خلط شديد إذ أن (المادة) التي يصنع منها الشيء ليست إلا أداة، لا سبباً، كما أن (الصورة) هي فكرة في الذهن، لا تنتج شيئا في العالم المحسوس بصورة مباشرة. أما الغاية فلا يأتي دورها إلا بعد أن يتم إيجاد الشيء أو الظاهرة، بالفعل. فاستخدام السرير يحدث بعد صنع السرير. ومن هنا لم يكن من المعقول أن تكون هذه الغاية سببا. وهكذا يتبقى لدينا في النهاية نوع واحد من الأنواع الأربعة التي تحدث عنها أرسطو، هو السبب (الفاعل) وهو النوع الذي يمكن الاعتراف به"[٣].

(١) زريق، نحن والتاريخ، ص ١٣٤. (٢) زكريا، التفكير العلمي، ص٤٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤١.

وهكذا فقد اتجه العلماء وخاصة علماء الطبيعة نحو اعتبار السبب الفاعل هو السبب المحرك للأشياء وظهرت الطبيعة أمامهم على صورة "سلسلة متشابكة من الحوادث التي يؤثر كل منها في الأخريات ويتأثر بها، وترتبط فيما بينها برابطة السببية. واصبح هدف العلم هو أن يكشف بأساليب مقنعة للعقل عن الأسباب المتحكمة في الظواهر، من أجل السيطرة عليها عقليا بالفهم والتعليل، وعمليا بالتشكيل والتحوير"(١).

■ ثامناً. السببية عند مفكري الإسلام:

يبدو أن المسلمين (في صدر الإسلام) قد تعاملوا مع مسألة السببية تعاملا يقوم على تقبل ظاهر النصوص التي جاء بها القرآن الكريم فذهبوا إلى أن الله تعالى قد جعل لكل شيئا سببا، وأنه لم يخلق هذا الكون بكل ما فيه من جمادات ونباتات وحيوانات وبشر سدى أو صدفة. وأن هذا الكون لا يسير على غير هدى وإنما هو يسير على وفق سنن ونواميس وضعها الله له، فهو لا يخرج عنها ولا يتخلف عنها أبداً ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾(٢).

وقد عززت القصص التي أوردها القرآن الكريم عن الأمم السابقة هذا الاعتقاد لدى المسلمين ودعتهم إلى استخلاص النتائج من تجاربها المتنوعة وبخاصة فيما يتصل بموقفها من أنبياء الله ورسله، نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾﴾(٣)، ونحو قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾(٤).

غير أن المسلمين في هذه المدة من تاريخهم الحضاري المبكر لم يحاولوا النظر إلى هذه الآيات نظرة فلسفية متعمقة من أجل الوصول إلى السنن أو النواميس التي تحكم حركة التاريخ على وفق ما يعرف بقانون السببية أو ما نسميه الآن بفلسفة التاريخ وبخاصة وأن القرآن الكريم نفسه لم يحدد هذه السنن والنواميس

(١) زكريا، التفكير العلمي، ص ٤٢.

(٢) القرآن الكريم، سورة الفتح: ٢٣، انظر أيضا، سورة الأنفال: ٣٨، سورة الإسراء: ٧٧، سورة الأحزاب: ٣٨، ٦٢، سورة فاطر: ٤٣.

(٣) سورة آل عمران: ١٣٧.

(٤) سورة يوسف: ١١١.

ولم يتحدث عن تفاصيلها وجزئياتها[١].

لقد علل الدكتور عماد الدين خليل عدم قيام علماء المسلمين بمحاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية -التاريخية التي تضمنتها القصص القرآنية عن الأمم والجماعات السالفة حتى القرن السابع الهجري (وهو العصر الذي كتب فيه ابن خلدون مقدمته) بأن : "الفكر البشري عامة، والفكر التاريخي على وجه الخصوص، ما كان قد بلغ درجة من النضج والتطور تتيح له ذلك أساساً"[٢] ونضيف إلى ذلك أن ابن خلدون نفسه حينما توصل إلى اكتشاف فلسفته للتاريخ والتي أسماها (علم العمران) لم يعلن أن هذه الفلسفة هي تفسير لما ورد في القرآن الكريم من آيات عن الأقوام السابقة والسنن التي تحكم مسيرتها في التاريخ، وإنما أعلن أنه "علم مستنبط النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة"[٣].

أن ما تقدم، لا يعني أن المؤرخين المسلمين كالطبري والمسعودي ومسكويه وغيرهم لم تكن لهم نظرات في تفسير التاريخ واستخراج العبر من قصصه واخباره، وإنما نعني أنهم لم يحاولوا استخلاص قواعد مهمة في فلسفة التاريخ انطلاقاً من المعطيات القرآنية التي تحدثت عن الأسباب والسنن وأحوال الأمم السابقة. وهو ما يسعى بعض الباحثين المعاصرين إلى تحقيقه[٤].

وعلى الرغم مما تقدم، فقد قدم لنا الفكر الإسلامي مفاهيم قيمة حول السبب ومفهوم السببية ليس في إطار مقولات فلسفة التاريخ وإنما في إطار الصراع بين الفكر الفلسفي العقلاني الذي عبر عنه الفلاسفة الإسلاميون والمعتزلة، وبين الفكر الإسلامي النقلي الذي يقدم ظاهر النص على حكم العقل وقد عبر عنه أهل الحديث والأشاعرة. وربما كان الغزالي وابن رشد خير معبرين عن التقابل

(١) خليل، عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص١٠٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩.
(٣) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج١، ص٤١٤.
(٤) راجع على سبيل المثال: د.عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والافراد في الشريعة الإسلامية، د.عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، د.عبد الحليم عويس، تفسير التاريخ علم إسلامي.

والتقاطع بين وجهات نظر هذين الاتجاهين من اتجاهات الفكر الإسلامي تجاه مسألة السببية.

لقد رأى الفلاسفة "أن الاقتران المشاهد بين الأسباب والمسببات، بين العلل والمعلولات، إنما هو اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور، ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا المعلول دون العلة"[١]، فالترابط بين السبب والنتيجة هو ترابط حتمي، فإذا وجد السبب كان من المحتم أن توجد نتيجته وذلك راجع إلى طبيعة السبب والمسبب. وعلى سبيل المثال، فإننا إذا وضعنا قطعة خشب يابسة في النار، فإن النار تحرقها وذلك لأن من طبيعة النار أنها تحرق ومن طبيعة الخشب أنه قابل للاحتراق، فالنار بالنسبة إلى هذه الحالة هي سبب احتراق الخشب.

أن هذا الترابط بين السبب والمسبب هو بمثابة قانون عند الفلاسفة، أي أنه يتصف بالثبات والاستمرار والعموم .. وهو لا يمكن أن يتخلف إلا إذا وجد مانع يحول بين السبب و أداء وظيفته الطبيعية كأن تصب الماء على النار فتمنعها من الإحراق[٢].

لقد رأى الغزالي - بدافع الشك في مقاصد الفلاسفة - أن هذا المفهوم للسببية قد يؤدي بأصحابه إلى الشك في المعجزات التي أيد الله تعالى بها الأنبياء والرسل، وهي في ظاهرها تعد خروجا على قانون السببية. وهكذا فقد عارض الغزالي هذا المفهوم للسببية وقال أن الارتباط بين السبب والمسبب ليس أمراً ضروريا (حتميا) اقتضته طبائع كل من الأسباب ومسبباتها، وإنما هو أمر نشأ عن تواجد السبب والمسبب إلى جوار بعضهما في وقت واحد، فغلب على أفكار الناس أن أحدهما سبب للآخر. والحقيقة، أن الأشياء التي نطلق عليها صفة الأسباب هي جمادات لا فعل لها بذاتها، إنما الفاعل الذي يعطيها القدرة على الفعل هو الله تعالى، فهو خالق الأسباب والمسببات.

وقد رد ابن رشد على هذا الرأي للغزالي بقوة وعده نوعاً من السفسطة لأن

---

(١) مرحبا، من الفلسفة ليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٦٧٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ٧٥٦.

انكار قانون السببية يقود إلى انكار طبائع الأشياء وما ينشأ عنها من تفاعلات وعلاقات، ومن ثم فهو يؤدي بصاحبه إلى إنكار العلم والعقل. بل أن ابن رشد ذهب إلى أن إنكار الأسباب وجحودها يؤدي إلى إنكار الخالق لأن من جحد الأسباب فقد جحد الصانع الكريم وجعل وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير مقصد فلا تكون هناك حكمة أصلا ولا تدل على صانع بل إنما تدل على الاتفاق فقط[١].

والحقيقة، أن الغزالي لم يكن يريد أن يحمل رأيه كل هذه الأبعاد، فهو أراد أن يقدم من خلاله تفسيرا لمسألة المعجزات النبوية، وانها جاءت ضمن الممكن وليس خرقا لسنن الله ونواميسه في الكون والحياة. لذا فقد دافع عن رأيه بقوله: أنه وإن كان التلازم بين السبب والمسبب ليس ضروريا ولا حتميا وإنما هو ما جرت به العادة، إلا أن الله تعالى "وان كان قادرا على كل شيء ممكن إلا أنه خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها"[٢] إلا في حالة تأييد أنبيائه ورسله بالمعجزات، وهي حالات خاصة ومحددة.

أن من يتأمل أبعاد هذا السجال الفلسفي بين الغزالي وابن رشد يدرك مدى عمق الفكر الإسلامي في تناول موضوع السببية، وإن كان لا يجد ثمة ضرورة للدفاع عن المعجزات بمثل هذا المنطق لأن الله تعالى من وجهة نظر إسلامية خالق كل شيء وقادر على كل شيء، وأنه إذا أراد شيئا قال له كن فيكون.

وعلى الرغم مما تقدم فقد لاحظ أحد الباحثين أن كلا من الغزالي وابن رشد كانا مبدعين في مناقشة مسألة السببية وقد مثل كل منهما مدرسة "ولا يزال الحوار بين المدرستين قائما في فلسفاتنا العلمية الحديثة، وإن اتخذ أشكالا جديدة وتعابير مختلفة وصيغاً متباينة لا عهد للأقدمين بها، فالصراع بين الحتمية واللاّحتمية، وبين اليقين والاحتمال، وبين المعقول واللامعقول.. إنما هو امتداد طبيعي لكل من وجهتي النظر اللتين يمثل أحدهما ابن رشد والأخرى يمثلها الغزالي"[٣].

ومن أجل استكمال آفاق هذا المبحث، يبدو من الضروري أن نحاول

---

(١) مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٦٧٦-٦٧٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٥٦-٧٥٩.

(٣) مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٦٧٦.

التعرف على رأي ابن خلدون في مسألة السببية، وبخاصة أنها ذات علاقة متينة بمساهماته الرائدة في اكتشاف علم العمران أو فلسفة التاريخ.

لقد حاول ابن خلدون أن يتجاوز الإشكالية التي وضع ابن رشد والغزالي نفسيهما فيها وهما يعملان على فهم مسألة السببية. وكان منطق ابن خلدون في هذا المجال هو الإقرار بأن قدرات العقل الإنساني لها حدود ليس بإمكانه تجاوزها. ومن ثم فإنه ليس للعقل أن يحاول تجاوز حدوده في البحث فيما وراء الحس والطبيعة لأن ذلك سيقوده إلى الضياع والضلال، يقول ابن خلدون: "ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها"[(١)]. وقد أوضح ابن خلدون أن إقراره بحدود قدرات العقل "ليس بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن بها الجبال، وهذا لا يدرك"[(٢)]. وهكذا فإن ابن خلدون يعترف بعجز العقل عن الإحاطة بأسرار عالم الغيب وإخضاعه للمراقبة والدراسة، ولذلك يخرجه من دائرة المعرفة التي يتوصل إليها الإنسان بالقوة العاقلة الناطقة. غير أن ابن خلدون يؤكد في الوقت نفسه ثقته الكاملة بقدرة العقل على إدراك الحقائق في عالم الحس والشهود وذلك لأن سلطان العقل في حدوده الطبيعية سلطان مطلق[(٣)]

وقد الحق ابن خلدون خلجات النفس وبواعثها العميقة التي هي موضع عناية علم النفس في الوقت الحاضر، بالعالم غير الملموس أو الحسي الذي يعجز العقل عن دراسته وإصدار الأحكام الصحيحة في مجاله فقال: أن المقاصد النفسية التي تحرك الإرادة الإنسانية هي "أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة، يتلو بعضها بعضا. وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل، وقد تكون أسباب

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج٢، ص٨٢٤.
(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج٢، ص٨٢٤.
(٣) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ٨١.

تلك التصورات تصورات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات فمجهول سببه، إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله تعالى في الفكر، يتبع بعضها بعضا، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، وتقع في مداركها على نظام وترتيب"[١].

وهكذا يتوصل ابن خلدون إلى أن مجال عمل العقل يقتصر على الأمور ذات الطبيعة الظاهرة والتي يستطيع العقل إدراكها ضمن نظام وترتيب معين، أي على وفق قانون السببية. وقد عبر ابن خلدون عن ذلك بقوله : "اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواءً كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونه، وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضاً، فلا بد له من أسباب أخرى ...، وتلك الأسباب في ارتقائها تتضاعف فتنقسم طولا وعرضا، ويحار العقل في ادراكها وتعديدها. فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية"[٢].

يظهر مما تقدم، أن الكائنات المحسوسة جميعا تخضع لقانون السببية، فلا مكان في هذا العالم للصدفة، إنما كل شيء وجد ضمن نظام وترتيب، وكل كائن وجد بسبب وينتهي لسبب ..

وهكذا يبدو أن فهم ابن خلدون لمسألة السببية قريب جدا من مفهوم (الحتمية العلمية) الذي يقول : "أن كل حادثة من الحوادث إنما هي نتيجة طبيعية لعلل وأسباب معينة، وبتعبير آخر، أن الحادثات تتعين بصورة حتمية بالحوادث والأسباب السابقة لها"[٣].

وهنا تبرز مسألة تجعل رأي ابن خلدون يختلف قليلا عن رأي أصحاب الحتمية العلمية، وهو نفسه الرأي الذي نادى به الأشعري والغزالي في معارضة رأي الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد، ويتلخص هذا الرأي "في أن الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضروريا، وكل ما هناك أن الله تعالى

---

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج٢، ص٨٢٢. (٢) ابن خلدون، تاريخ، ج٢، ص٨٢٢.

(٣) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٦٢٢.

أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى ... هذا هو الموقف الذي يتبناه ابن خلدون في هذه المسألة، ولكن مع فارق دقيق وهو أن ابن خلدون يرى أن العادة قد استقرت (وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان) في حين أن قدماء الأشاعرة، إنما قالوا بـ(فكرة العادة) ليتركوا الباب مفتوحا أمام الخوارق والمعجزات"(١).

وقد لاحظ ناصيف نصار أن إشارة ابن خلدون إلى أن الأسباب (تقع في مستقر العادة) قد جاءت إرضاءً لعلماء الكلام، وهي لم تكن تمثل بالنسبة إليه مسألة أساسية. أن النقطة الأساسية في نظر ابن خلدون "هي أن الفكر البشري يتصل بالعالم مسلحا بالفكرة القائلة بأن العالم يسير بحسب نظام محدد ومستقر.أما غائية هذا النظام، فيبدو أنها مسألة لم تستأثر باهتمامه"(٢).

ومن هنا، يبدو أن الهدف الأساس الذي كان يسعى ابن خلدون إلى بلوغه في دراساته التاريخية هو كيفية الدخول في شبكة العلاقات السببية الكثيرة والمتنوعة التي يحار العقل في حصرها. لقد وجد ابن خلدون أن الطريق إلى بلوغ الهدف هو سلوك طريق (العلم) واستخدام وسائله بكل دقة وأمانة. ويظهر من خلال قراءة ما كتبه ابن خلدون في مقدمته أن هذه الوسائل تتحدد في "المعاينة، والتجربة، والاستقراء"(٣) وقد لوحظ أن ابن خلدون لم يستطع أن يستخدم هذه الوسائل بالصورة المتطورة التي تستخدم فيها في الوقت الحاضر، كما أن توصيفها وشروط استخدامها لم يكن بالمستوى الدقيق الذي نعرفه الآن، وذلك لعدم توافر الأجواء العلمية المساعدة على مثل هذا التفكير في العصر الذي عاش فيه. ومع ذلك فإن مما لا شك فيه أن أفكار ابن خلدون في هذا المجال فيما إذا قورنت بأفكار من سبقه من العلماء والفلاسفة، تتضمن تقدما اكيدا على المستوى الفكر ي والمنهجي(٤).

لقد كان طموح ابن خلدون وهو ينظر ويستقري ويجرب أن يعثر على

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ١٩٩-١٢٠.

(٢) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٠٠-١٠١.

(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج٢، ص ٨٣٨-٨٤٢، نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٠١-١٠٤.

(٤) نصار، المرجع نفسه، ص ١٠٥.

(القوانين) التي تربط الأسباب ببعضها وتساعده على دراسة وفهم الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه. وقد أشار الجابري إلى أن ابن خلدون قد تصور أن قواعد علم العمران وظواهره التي اكتشفها وتحدث عنها في مقدمته وكأنها (قوانين) شبيهة بالقوانين التي تحكم ظواهر الطبيعة.ومن ثم، فقد اتسم منظوره للسببية في المجالات العمرانية بنوع من الحتمية العمرانية الصارمة[١]، وهو منظور لا يتفق مع المنظور النسبي في النظر إلى هذه الظواهر في الوقت الحاضر.

ويبدو أن وصف مفهوم ابن خلدون للسببية بـ(الحتمية الصارمة) فيه شيء من المبالغة لأن ابن خلدون كان يوافق المتكلمين في أن الأسباب تقع (في مستقر العادة) مما يفسح المجال للإيمان بوقوع المعجزات والخوارق بحسب المشيئة الإلهية[٢]. وفضلا عن ذلك فقد اعتمد ابن خلدون في كثير من الأحيان على مبدأ حرية الفعل الإنساني في التاريخ في إطار القوانين أو (طبائع العمران)[٣]... علما بأن هذه الطبائع "لا تتنافى مع حرية البشر إلا بمقدار ما يتجاهلونها، ولا تتعارض مع المشيئة الإلهية لأنها هي نفسها تجسيم لهذه المشيئة"[٤].

■ تاسعا. السببية في الفكر الحديث والمعاصر :

استمر مفهوم السببية في العصور الوسطى على الصورة التي كان عليها عند الفلاسفة اليونانيين والمفكرين المسلمين حتى بداية النهضة العلمية الحديثة في الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر. بل أن التوجهات الرئيسية لعلماء الغرب المحدثين لم تخرج في أطرها العامة عن توجهات الفكر الإسلامي في التعامل مع مسألة السببية كما عبر عنها ابن رشد والغزالي.

فقد نظر علماء الطبيعة إلى قانون السببية نظرة ميكانيكية قد تعد امتدادا للنظرة اليونانية ونظرة ابن رشد اليها. وتظهر الطبيعة على وفق هذا المفهوم للسببية "سلسلة متشابكة من الحوادث التي يؤثر كل منها في الآخر ويتأثر بها، وترتبط فيما بينها برابطة السببية. وأصبح هدف العلم هو أن يكشف بأساليب مقنعة للعقل عن الأسباب المتحكمة في الظواهر، من أجل السيطرة عليها عقليا

---

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ١١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١٩-١٢٠.
(٣) الشرقاوي، أدب التاريخ، ص ٣٤٤.
(٤) المرجع السابق، ص١٢٢.

بالفهم والتحليل"[١].

وهكذا بدا العالم لعلماء الطبيعة وكأنه "آلة ضخمة تترابط أجزائها بقانون الفعل ورد الفعل، وتنتقل الحركة من جزء إلى آخر، وإن ظل المجموع الكلي للحركة في الكون واحداً، ويصبح القانون المسيطر على كل شيء والذي يتوقف عليه مصير العلم، هو قانون السببية"[٢].

ويلاحظ أن علماء الطبيعة لم يحاولوا التوقف وهم يدرسون ظواهر الطبيعة على أساس قانون السببية لتحليل مفهوم قانون السببية وهل أن تأثير السبب في المسبب مسألة ضرورية حتمية أم أنه مسألة اعتياد ومشاهدة كما تساءل من قبل الغزالي. ولكن الذي توقف عند هذه المسألة وقام بتحليلها هو (ديفيد هيوم ١٧١١-١٧٧٦م).

لقد توصل هيوم إلى أنه ليس هنالك أدلة تثبت حتمية العلاقة بين السبب والمسبب، أو بين السبب والنتيجة، وكل ما هناك أن الخبرة والتجربة البشرية "تكشف لنا عن أن الطبيعة لا تتضمن إلا أحداثا متعاقبة، ونحن الذين نربط بين هذه الحوادث المتعاقبة نتيجة التعود، بحيث يكون أصل الضرورة في عقولنا نحن، التي يدفعها التعود إلى توقع شيء بعد شيء آخر، أما الطبيعة ذاتها فلا تتضمن حوادثها أي ارتباط ضروري"[٣].

وقد أشير إلى أن هذا التحليل لمفهوم السببية الذي قدمه هيوم لم يكن له تأثير في مسيرة العلم وإنما اقتصر تأثيره على الإطار الفلسفي فقط وذلك لأن "العالم يستطيع أن يمضي في طريقه دون أن يغير اتجاهه سواءً أكان معنى السببية هو الارتباط الضروري أم كان معناها مجرد التعاقب"[٤].

وعلى الرغم مما تقدم، فإن تطور العلم وتوسع آفاقه قد أدى إلى تعديل المفهوم التقليدي للسببية، فقد تبين "أن هناك ظواهر كثيرة تبلغ من التعقيد حدا يستحيل معه أن نجد سببا واحدا، وإنما تشترك فيها مجموعة من العوامل لكل منها دور في إحداث الظاهرة"[٥].

---

(١) زكريا، التفكير العلمي، ص ٤٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢.
(٣) زكريا، التفكير العلمي، ص٤٣.
(٤) المرجع نفسه، ص ٤٤.
(٥) المرجع نفسه، ص ٤٤.

لذا كان من الضروري أن لا نلجأ إلى نسبة نتائج الظاهرة الشديدة التعقيد- وبخاصة في مجال العلوم الاجتماعية- إلى سبب واحد، وإنما علينا أن نعزو الظاهرة إلى أسباب متعددة وأن نسعى إلى استخدام الارتباط الإحصائي لكي نبين النسبة التي يسهم فيها كل سبب من الأسباب في أحداث الظاهرة موضع البحث. وهكذا نلاحظ أن توسع العلم وتطوره قد أدى إلى توسيع دائرة السببية بدلا من الاستغناء عنها، فأخذ العلماء يسعون إلى كشف الأسباب والعوامل التي تقف وراء الظاهرة الطبيعية أو الاجتماعية عوضا عن البحث عن سبب واحد لها[١].

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن كلمة سبب، باتت قديمة الطراز : بسبب بعض الالتباسات الفلسفية -التي أشرنا إليها آنفا- وكذلك بسبب ارتباطها المفترض بالحتمية .. لذا يتحدث بعض الناس ليس عن السبب في التاريخ، وإنما عن (التفسير) أو (التعليل) أو عن (منطق الموضع) أو عن (المنطق الداخلي للأحداث)... أو أنهم ينبذون المنحى السببي لمصلحة المنحى الوظيفي على الرغم من أن هذا الأخير يتضمن حتما السؤال حول كيفية حدوثها، ومن ثم فإنه يعيدنا إلى مسألة السببية (لماذا) ؟[٢]

وقد حاول بعض الباحثين التمييز بين أنواع مختلفة من الأسباب، فتحدثوا عن أسباب ميكانيكية وأسباب بيولوجية، وأسباب نفسية، وعدوا السبب التاريخي مقولة قائمة بذاتها ...، إلا أن هذه التقسيمات لا تعدو أن تكون تفصيلات لمسألة واحدة، هي مسألة السببية[٣].

■ عاشراً. السببية في التاريخ :

لقد سبق أن أوضحنا أن النشاط العقلي للإنسان لا يصبح علما بالمعنى الصحيح إلا إذا استهدف فهم الظواهر وسعى إلى تفهم أسبابها، لذا فإن الرجل المفكر هو الذي يسأل (لماذا؟) كلما واجه ظاهرة جديدة أو مسألة جديرة بالدراسة والتحليل.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٤ .٤٥.
(٢) إدوارد كار، ما هو التاريخ، ترجمة: بيار عقل وماهر كيالي، بيروت ١٩٧٦، ص ٨٢.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٢.

في ضوء هذه الحقيقة الاولية فقد ارتبط التاريخ منذ نشأته العلمية الأولى بمسألة السببية وأخذ المؤرخون يسعون إلى التعرف على أسباب الحوادث التاريخية التي يدرسونها. لذا فقد صرح هيرودوتس الذي يعد أب التاريخ أن غرضه من كتابة التاريخ هو "أن يحفظ ذكرى أعمال اليونان والبرابرة، وبالأخص، وأبعد من أي شيء آخر، أن يقدم أسباب القتال فيما بينهم"(١).

كما أن ابن خلدون الذي هو مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ قد أوضح في الكتاب الأول من (المقدمة) أن هذا الكتاب يبحث "في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر، والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها، وما إلى ذلك من العلل والأسباب"(٢).

ومنذ القرن الثامن عشر أخذ المفكرون والمؤرخون في الغرب يسعون إلى تأسيس علم التاريخ على أساس قانون السببية، وكان من أبرز من ساهم في هذا المجال فيكو، ومونتسكيو، وفولتير،وهيجل، وماركس، وغيرهم. وعلى سبيل المثال، فقد كتب مونتسكيو في كتابه "أبحاث في أسباب عظمة اليونان وفي صعودهم وانحطاطهم" ، "أن هنالك أسباب عامة، معنوية أو مادية، تفعل فعلها في كل مملكة فترفعها، وتحفظها، أو تقلبها، وأن كل ما يحدث إنما يخضع لتلك الأسباب. وبعد بضع سنوات عمد مونتسكيو إلى تطوير فكرته وتعميقها في كتابه روح الشرائع"(٣) حيث ذكر أنه من السخف الاعتقاد بأن "القدر الأعمى أنتج كل الآثار التي نشاهدها في العالم، والناس لا يخضعون لأحكام أوهامهم وحدها، ذلك أن سلوكهم يتبع قوانين أو مبادئ معينة مستقاة من طبيعة الأشياء"(٤).

وهكذا فقد توالت الكتابات على مدى قرنين من الزمان من قبل المؤرخين وفلاسفة التاريخ، في محاولة لتنظيم التجربة الماضية للبشرية من خلال السعي إلى اكتشاف أسباب الأحداث التاريخية والقوانين التي تحكمت بها. وكانت هذه الأسباب تعتبر ميكانيكية احيانا، أحيانا أخرى بيولوجية، أو غيبية، أو اقتصادية أو

(١) المرجع نفسه، ص ٨١.
(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون،ج١، ص٤٠٩.
(٣) كار، ما هو التاريخ، ص ٨١-٨٢. (٤) المرجع نفسه، ص ٨٢.

نفسية ... وكان من المقبول لدى أصحاب هذا الاتجاه أن التاريخ يتشكل من ترتيب أحداث الماضي في سياق منظم قوامه السبب والنتيجة[١].

وفي هذا السياق فقد ذهب بعض أصحاب النظريات العامة في التاريخ إلى أنه من الممكن تطبيق قانون السببية في التاريخ بطريقة مشابهة للطريقة التي طبق فيها في العلوم الطبيعية، لذا فقد سعوا إلى اكتشاف السبب أو الأسباب المحركة لأحداث التاريخ من أجل التعرف على النتائج التي ستنشأ عنها، وكان من أبرز أصحاب هذه النظريات دعاة المذهب الماركسي، "فالعلاقة السببية للظواهر التاريخية تتسم عند أصحاب هذا المذهب بطابع الشمول والعموم، وفي رأيهم أن كل ظواهر العالم، وكل التبدلات، تنشأ في أعقاب تأثير السبب - وهو عندهم تغير وسائل الإنتاج-، ولذلك فإن من الممكن أن تستخدم المعرفة بالعلاقة السببية الواقعية أساسا لنشاط الناس العملي، فإذا عرفنا الأسباب وأثرنا عليها أمكننا خلق الظواهر التي يريدها المجتمع أو عرقلة نشوء الظواهر الضارة به، أو غير المرغوب فيها والنضال ضدها"[٢].

وقد سار على مثل هذا المنهج في تفسير التاريخ العديد من أصحاب النظريات التاريخية العامة مع اختلافهم في تحديد السبب أو الأسباب المحركة لأحداث التاريخ، وكان من أبرزهم مونتسكيو وهيجل، وماركس، وأشبنكلر وتوينبي، وسنتولى عرض نظرياتهم ومناقشتها في مباحث لاحقة.

لقد واجه هذا الاتجاه انتقادات شديدة من بعض المؤرخين وعلماء الفلسفة فقالوا إنه إذا كانت الطبيعة تخضع لعالم الحتمية فإن التاريخ الذي يدرس ماضي المجتمعات الإنسانية هو عالم الحرية، وتتسم أحداثه بالفردية وعدم التكرار. لذا فإنه ليس من الصحيح قياس التاريخ الذي يتسم بالتعقيد وتشابك أحداثه وتغيرها الدائم على الطبيعة التي تتصف العلاقة بين عناصرها بنسبة عالية من الثبات.

وهكذا فقد دعا هؤلاء النقاد المؤرخ إلى الابتعاد عن الأسباب العامة، والفضفاضة التي لا تقدم تفسيرا واقعيا لأحداث الماضي، والبحث عوضا عن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٢.

(٢) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ٣٣.

ذلك عن أسباب جزئية لوقائع تاريخية محددة[١]. وعلى سبيل المثال فقد أشار أحد الباحثين إلى أنه "مهما تكن التفسيرات الكبرى وغيرها عامرة بالإيحاء، فلابد من تقديرها على الأساس الذي يتطلبه التحليل التجريبي. فينبغي مثلا، لتعميمات توينبي أن تفصل لكي تصبح قضايا يمكن اختبارها، وهو أمر لم يفعله المؤلف، فمفهوم (التحدي والاستجابة) يعني ضمنا أن الكائنات في المجتمع تستجيب للحوافز، وهي قضية ابتدائية جداً بالنسبة لعلم النفس، ولكنه لا يفسر الظروف التي حدثت فيها استجابات معينة لحوافز معينة"[٢].

كما لوحظ أن الواقعة التاريخية وبخاصة إذا كانت كبيرة لا يمكن أن تفسر بسبب واحد من الأسباب، وذلك لأن هناك أسبابا عدة قد تتعاون أو تتداخل في صنعها. لذا فإن المؤرخ يقوم بالتحري عن الأسباب المختلفة التي تقف وراء الحدث .. ثم يسعى بعد ذلك إلى بيان السبب الرئيسي الذي حرك ذلك الحدث، ومدى المساهمة النسبية للأسباب الأخرى في تحريكه أو صنعه[٣].

يظهر مما تقدم، أن المؤرخ إذ يوسع ويعمق بحثه فهو يراكم باستمرار المزيد والمزيد من الإجابات عن السؤال (لماذا؟) وقد أحدث تشعب التاريخ في السنوات الماضية إلى تاريخ اقتصادي واجتماعي وثقافي وقانوني.. وسياسي، وظهور علوم جديدة مساعدة في دراسة التاريخ وتفسير أحداثه وتطوراته كعلم النفس والإحصاء، زيادة هائلة في عدد أسئلتنا ومجالها[٤]. وقد جعل ذلك مهمة المؤرخ صعبة للغاية وألقى على عاتقه مهمة تنسيق الأسئلة وتنظيمها وإجاباتها وإدخال نوع من التنظيم والتبسيط والوحدة على الصورة التي يقدمها عن الماضي. ويبدو أن هذا هو طريق العلم، وقد عبر عن ذلك برتراند رسل بقوله أن "كل تقدم في العلم يبعدنا أكثر فأكثر عن التماثلات البدائية التي نلحظها في البدء، وباتجاه تمايز أعظم ما بين السابق واللاحق، وإلى دائرة

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ٣٤-٣٥.

(٢) هيو.ج.اتكن، دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية، ترجمة: د.محمود زايد، بيروت ١٩٦٣، ص١٢٢.

(٣) كار، ما هو التاريخ، ص ٨٣.

(٤) كار، ما هو التاريخ، ص ٨٤.

تتوسع باستمرار من السوابق التي تعتبر سليمة"[١].

وهكذا فقد تحددت مهمة المؤرخ وهو يسعى إلى وصف النشاط الإنساني على مر الزمن وتحليله، باتباع الخطوات الأربع الآتية : أن يعين ما حدث،وأن يتعرف على الوقائع متسلسلة، وأن يحلل الروابط بين هذه الوقائع، وان يكتشف كيف ولماذا وقعت هذه الوقائع على النحو الذي حدثت فيه[٢].

■ أحد عشر. العلاقة بين الصدفة والسببية في التاريخ :

كثيراً ما أشار المؤرخون والفلاسفة الذين لا يعتقدون بوجود هدف أو مسار محدد للتاريخ إلى تأثير الصدف والمفاجآت في حركة التاريخ كإشارتهم إلى أنف كيلوباترا وأن أنطونيو لم يكن ليخسر معركة أكتيوم لولا افتتانه بجمالها، ومن ثم فهم يرددون عبارة بسكال: لو كان أنف كيلوباترا أصغر لتغير وجه التاريخ، أي لو أن كيلوباترا كانت قبيحة الصورة لما افتتن بها أنطونيو ..ولما خسر الحرب ..ولما كان ذلك سببا في انهيار الأمبراطورية الرومانية[٣]. إن الاستشهاد بمثل هذه الصدفة لتفسير حركة التاريخ يستهدف إثبات أن "التاريخ عبارة عن فصل من المصادفات، وعن سلسلة من الأحداث التي تتوافق بالصدفة والتي لا تنسب سوى إلى أكثر الأسباب عرضية"[٤].

وقبل مناقشة هذا الرأي حول الصدفة في التاريخ من المناسب أن أشير إلى ما اورده (إدوارد كار) حول الدوافع النفسية التي تدفع بعض المؤرخين إلى تفسير حركة التاريخ بهذه الطريقة. فقد ذكر أن المؤرخ اليوناني بوليبيوس كان أول مؤرخ اعتنى بدور الصدفة في التاريخ على نحو منهجي. وقد علل غيبون ذلك بأن اليونان كانوا يريدون أن يعزوا نجاح الرومان في التغلب على بلادهم وتحويلها إلى مقاطعة رومانية إلى الصدفة أو الحظ وليس إلى مزايا وجدارة الرومان. وقد فعل مثل ذلك المؤرخ الروماني تاسيتوس حينما أرخ لانحلال بلاده، إذ عزا كثيرا من الأحداث إلى المصادفة[٥].

---

(١) كار، ما هو التاريخ، ص ٨٤.
(٢) أتكن، دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية، ص ١١٨.
(٣) كار، ما هو التاريخ، ص ٩١. (٤) المرجع نفسه، ص ٩١.
(٥) كار، ما هو التاريخ، ص ٩٢.

وفي العصر الحديث، فقد أرجع (كار) وهو مؤرخ بريطاني "الحاح الكتاب البريطانيين على أهمية المصادفة في التاريخ إلى نمو حالة عدم اليقين والقلق التي استتبت مع مطلع القرن الحالي، وأصبحت ملحوظة بعد سنة ١٩١٤م"(١). وقد علق على ذلك بقوله: "أن النظريات التي تشدد على دور الاتفاق والمصادفة في التاريخ لابد من أن تسود لدى أية جماعة أو أمة تكون في حضيض الأوضاع وليس في ذروتها، وبالمثل فإن وجهة النظر القائلة أن الامتحانات مسألة حظ -تكون- رائجة دائماً بين المتخلفين"(٢).

وعلى الرغم مما تقدم، فإن استخدام (الصدفة) سبباً لتبرير الفشل، لا ينفي وجودها، مهما كان دورها ضعيفا، فهل تمثل الصدفة حالة تعارض السببية في التاريخ، وتنفي العلاقة بين السبب والنتيجة؟ لقد قدمت على هذا التساؤل إجابات عدة، سنتولى إيجازها في النقاط الآتية:

أ. أن نسبة وقوع الأحداث التاريخية إلى (الصدفة) أو الحظ وسيلة مفضلة للتهرب من الواجب المرهق في البحث عن السبب أو الأسباب الحقيقية التي كانت وراء وقوع تلك الأحداث. فهي في حقيقتها تعبير عن العجز والجهل في تفسير أحداث التاريخ. لذا فقد درج المؤرخون الجديون على الإشارة إلى أن ما كان يعد حتى عهدهم محض صدفة أو اتفاقا، فإنه في الحقيقة ليس اتفاقا على الإطلاق وإنما هو قابل للتفسير العقلاني وبالوسع تحديد مكانته ضمن نمط أوسع من الأحداث(٣).

ب. أن أحداث التاريخ تنشأ نتيجة حتمية لأسباب عديدة ومتشابكة في أغلب الأحيان،ومن ثم فإن ما يسمى صدفا في التاريخ، هو في الحقيقة تعبير عن تعاقب أسباب ونتائج تتناقض أو تتصادم مع الأسباب أو النتائج المتعاقبة التي يكون المؤرخ قد وجه عنايته اليها، فتبدو الأحداث وكأنها نتاج للصدفة أو أنها بلا سبب(٤). وقد عبر مونتسكيو عن مثل هذه الحالة حين دافع عن قانون السببية فقال: "إذا كان ثمة سبب خاص، كالنتيجة العرضية لمعركة ما، أدى لخراب

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٣-٩٤.
(٣) كار، ما هو التاريخ، ص ٩٥.
(٤) المرجع نفسه، ص ٩١-٩٢.

إحدى الدول، فقد كان ثمة سبب عام جعل تلك المعركة كافية بمفردها للتسبب بسقوط هذه الدولة "[١].

في ضوء ما تقدم، فقد قلل ماركس من أهمية المصادفة في التاريخ فقال: أن الصدفة ليست مهمة جداً، فبوسعها أن (تسرع) أو (تؤخر) ولكن ليس لها أن تغير جذريا مسار الأحداث. كما أن الأثر الذي تحدثه صدفة معينة تعود فتعادله صدفة أخرى، مما يؤدي بالصدف أن تختزل نفسها في نهاية المطاف[٢].

ج. أن العنصر الحاسم في ترتيب الأحداث التاريخية واختيار أسبابها هو المؤرخ الذي يتولى تنظيم هذه العملية، والذي سيكون لميوله واتجاهاته ومنهجه أثر لا يمكن إغفاله في هذا المجال. وقد وصف أحد الكتاب أسلوب المؤرخ وهو يقوم بهذه العملية بقوله: أنه "ينقب في كيس فضلات الوقائع القابلة للملاحظة ويختارها، ويدفعها، ويضم الوقائع ذات الصلة بالموضوع إلى بعضها البعض، في حين ينبذ ما لا صلة له، إلى أن يحيك لحافا منطقيا وعقلانيا من المعرفة"[٣].

يتضح مما تقدم، أن الكتابة التاريخية عملية انتقائية "فكما أن المؤرخ ينتقي من محيط الوقائع غير المحدودة على الوقائع ذات المغزى بالنسبة لفرضه، فإنه لا يستخرج من تعاقبات الأسباب والنتائج المتعددة سوى تلك التي تحمل مغزاً تاريخياً. ويتمثل معيار المغزى التاريخي في قدرته على إدخالها ضمن النمط الذي يعتمده للتفسير والتعليل العقلانيين، وذلك ليس لأن علاقة السبب بالنتيجة مختلفة، وإنما لأن التعاقب نفسه يتصل بالموضوع. أن المؤرخ عاجز عن التعامل مع مثل هذا التعاقب، ولا بد هنا من اهمال تعاقبات الأسباب والنتائج الأخرى بوصفها عارضة (صدفة)، فهو غير قابل للتعليل العقلاني،ثم إنه لا يحرز أي معنى سواءً بالنسبة للماضي أو الحاضر"[٤]. وهكذا، يبدو أن الصدفة هي في حقيقتها (سبب)، ولكنه سبب بدا للمؤرخ أنه غير عقلاني، وليس له دلالة واضحة بالنسبة إلى الماضي أو الحاضر، فيتوقف عن التعامل معه بصفته سببا، ويعلن أنه صدفة خارجة عن قانون السببية، ومن ثم قد يتوصل إلى أن التاريخ لا يسير ضمن وتيرة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(٣) كار، ما هو التاريخ، ص ٩٦-٩٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٨.

واضحة ولا يتجه إلى هدف معين.

■ أثنا عشر. العوامل المحركة لأحداث التاريخ :

وان مما له صلة وثيقة بإشكالية السببية في التاريخ سعى بعض فلاسفة التاريخ إلى تفسير أحداث التاريخ باحد العوامل الكبرى التي تؤثر في مسيرة التاريخ وتطور احداثه. وكان من أبرز هذه العوامل العامل الجغرافي والعامل الإنساني، وهما العاملان اللذان يتفاعلان فيصنعان التاريخ عبر الزمن.غير أن عددا من المؤرخين والمفكرين تجاوزوا الإطار العام للموضوع واخذوا يتحدثون عن الجغرافية بوصفها عاملا وحيداً أو رئيسياً في صنع أحداث التاريخ، كما تحدث البعض الآخر عن تميز بعض السلالات الإنسانية في صنع أحداث التاريخ وتفوقها في مجال العطاء الحضاري فنشأ التفسير العنصري للتاريخ.

وقد تساءل بعضهم عن الصانع الحقيقي لأحداث التاريخ ومعطياته الحضارية، أَهو الفرد أم المجتمع ؟ ... فنشأ التفسير الفردي (البطولي) والتفسير الاجتماعي للتاريخ، لذا فإن استكمال دراسة العوامل المحركة لأحداث التاريخ تتطلب تخصيص مباحث لدراسة هذه الإشكاليات، وذلك على النحو الآتي :

أ. التفسير الجغرافي للتاريخ[١]:

أن من أقدم الكتابات التي وصلت إلينا عن هذا الموضوع رسالة عنوانها : "تأثيرات الجو والماء والموقع"، وهي ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد، وقد حفظت ضمن مجموعة أعمال مدرسة هيبوقراط الطبية اليونانية[٢]. وقد قسمت الرسالة البشر إلى ثلاثة أقسام بحسب المناطق الجغرافية التي يعيشون فيها فأوضحت أن أجسام الناس من حيث الضخامة والقوة وكذلك أخلاقهم تتناسب مع طبيعة الأقاليم التي يعيشون فيها، أَهي جبلية وعرة أم سهلة منبسطة، أتكثر فيها المياه أم تعاني الجفاف، وانتهت إلى القول بأنه "في غالبية الأحوال أن الجسم

---

(١) هناك التفسير الاقتصادي للتاريخ الذي هو وثيق الصلة بالتفسير الجغرافي والتفسير الاجتماعي للتاريخ، وقد درسناه باستفاضة عند عرضنا للتفسير الماركسي للتاريخ. راجع الفصل الخامس من الباب الثالث.

(٢) أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، القاهرة ١٩٦٦، ج١، ص ٩٤.

والخلق البشريين يتغيران وفقا لطبيعة البلد"[(١)].

وقد عبر هيرودوتس (في نحو سنة ٤٨٤-٤٢٥ق.م) عن الفكرة ذاتها حينما كتب "بأن كورش ملك الفرس رفض قيادة شعبه للسيطرة على أراضي خصبة أكثر لأن لين المناخ سيجعل منهم رجالا ضعافا"[(٢)]، كما كتب أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق.م) مبرزا علاقة علم السياسة بالجغرافية في كتابه الموسوم بالسياسة "حيث اعتبر التقدم اليوناني في التفكير والسياسة نتاج عوامل البيئة الناتجة عن الموقع الوسط الذي تحتله بلادهم بين الشرق والغرب (آسيا واوربا) الأمر الذي جعلها بنظره معتدلة في مناخها ومن ثم جعل أهلها معتدلين كذلك في أخلاقهم وتصرفاتهم"[(٣)].

وقد انتقلت هذه الأفكار إلى الجغرافيين الرومان، وكان من أبرزهم سترابو(٦٤ق.م-١٩م) الذي كتب لرجال الدولة الرومانية "وحاول أن يبين كيف أن عادات ومهارات الناس والأقسام السياسية للدولة قد تحددت بظروف طبيعية"[(٤)]. كما ذكر "أن الأرض مؤلفة من (خمس مناطق حارة) لا تلائم العمل المستمر لشدة حرارتها، و(منطقتان باردتان) لا تلائمان العمل المستمر لشدة برودتهما و(منطقتان معتدلتان) صالحتان للعيش والتقدم"[(٥)].

ويلاحظ أن هذه الآراء قد انتقلت إلى الفكر العلمي العربي، وكان أبرز من عبر عنها تعبيرا واضحا ومفصلا عبد الرحمن ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ/ ١٣٢٢-١٤٠٦م) في مقدمته لكتاب العبر[(٦)].

وقد عالج ابن خلدون تأثير العامل الجغرافي في الإنسان والحضارة في إطار حديثه عن طبائع الأمم فأشار إلى تأثير الموقع الجغرافي من حيث اعتدال مناخه في أخلاق الناس وطبائعهم فذكر أن سكان الأقاليم المعتدلة هم "أعدل أجساما

---

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص٩٥.
(٢) عبد المنعم عبد الوهاب، جغرافية العلاقات السياسية، الكويت ١٩٧٧، ص١٣٢.
(٣) نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، ص ٥١.
(٤) المرجع السابق، ص ١٣٢.
(٥) الحفو، د.غانم، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ٩٨.
(٦) ابن خلدون، كتاب العبر، مجلد ١، ص ٧٤-٤٥٨.

وألوانا وأخلاقا وأدياناً، حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها.."[١]، وأوضح أن المناخ هو سبب اختلاف ألوان البشر وتدرجهم من البياض إلى السواد فـ"اللون تابع لمزاج الهواء، قال ابن سينا في أرجوزته في الطب:

بالزنج حر غير الأجسادا .. حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا .. حتى غدت جلودها بضاضا"[٢]

كما أشار إلى أن المناخ بما يحويه من حرارة ورطوبة ذو تأثير في أخلاق الشعوب وطبائعها "ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم، وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم، فتكون ارواحهم بالقياس إلى أرواح الأقليم الرابع أشد حراً فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحا وسروراً وأكثر انبساطا، ويجيء الطيش على أثر هذه"[٣].

وفضلا عما تقدم، فإن ابن خلدون يرى أن الأقوام تختلف باختلاف خصب الأراضي التي يعيشون عليها، ونوع الأغذية التي يتغذون بها. وقد لاحظ ابن خلدون أن أهل القفار الفاقدين للحبوب والأدم "أحسن حالا في جسومهم واخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش، فأحوالهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد عن الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات"[٤].

أن الآراء الواردة آنفاً قد تدفع بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يميل إلى تفسير التاريخ بالعامل الجغرافي وحده[٥]، غير أن دراسة مجمل نظرية ابن خلدون في العمران تشير إلى أنه كان ينظر إلى الجغرافية بصفتها أحد العوامل المؤثرة في التطور الحضاري وليست العامل الوحيد. يقول الجابري أن ابن خلدون قد زاوج في نظرية العمران بين عوامل العصبية والدين، والعامل الاقتصادي (شؤون المعاش) والعامل الطبيعي (تأثير المناخ والخصب والجدب)

---

(١) ابن خلدون، كتاب العبر، مجلد ١، ص ١٤١.
(٢) المصدر نفسه، مجلد ١، ص ١٤٥. (٣) المصدر نفسه، مجلد ١، ص ١٤٨-١٤٩.
(٤) ابن خلدون، كتاب العبر، مجلد ١، ص ١٥٢.
(٥) وافي، عبد الرحمن بن خلدون، ص ٢١٢-٢١٣.

ونظر إلى تأثيرها ككل في منظومة واحدة أسماها طبائع العمران. "وهكذا فابن خلدون لم يقل بحتمية جغرافية منفصلة، ولا بجبرية دينية قاهرة، ولا بحتمية اجتماعية أو اقتصادية معينة، بل مزج هذه الحتميات كلها في حتمية واحدة هي (الحتمية العمرانية) إن صح القول"[١].

وقد انتقل تأثير هذه الأفكار من العصور القديمة والوسيطة إلى العصر الحديث، فنجد أن بودان (١٥٣٠-١٥٧٦م) يحاول أن يثبت في كتابه (الجمهورية) : "أن شكل الجمهورية ينبغي أن ينسجم مع الأخلاق البشرية التي تتأثر بالمناخ والتضاريس، وعليه يقتضي أن يتباين تركيب الدولة السياسي وقوانينها من مكان لآخر"[٢].

وقد تولى مونتسكيو(١٦٨٩-١٧٥٥م) التوسع في دراسة تأثير الطبيعة والإقليم في سجايا الأمم ووقائع التاريخ، وخصص لذلك نحو ثمانين فصلا من فصول كتابه (روح القوانين) لشرح هذه التأثيرات[٣].وقد استهل دراسته لهذا الموضوع بقوله : "أن اوصاف العقل وانفعالات القلب تختلف كثيراً باختلاف الأقاليم، فمن الطبيعي أن تختلف القوانين أيضا باختلاف الأقاليم"[٤]. وقد واصل عرض افكاره على النحو الآتي :

١. إن شدة الحرارة تقلل القوة وتزيل النشاط، ولذلك تصل قوة الإنسان إلى أقصى درجاتها في البلاد الباردة، وتنزل إلى أدنى دركاتها في البلاد الحارة.
٢. إن الإقليم يؤثر في الأخلاق العامة تأثيراً شديداً، فإن سكنة البلاد الباردة يمتازون بكثرة الفضائل وقلة المفاسد، وقوة الصرامة، وقلة الإنانية.
٣. ولذلك كله، نجد أن أمم الشمال تتغلب دائما على أمم الجنوب، كما نجد أن الحرية والديمقراطية لا تتأسس إلا عند أمم الشمال. وأما "أمم الجنوب فيتصفون بالعبودية و الاستسلام بوجه عام، كما أن دولها لا تعرف معنىً للحرية والديمقراطية.

---

(١) الجابري، فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)، ص ٣٩٧.
(٢) محمد أزهر السماك، الجغرافية السياسية، الموصل ١٩٨٨، ص ٤٧.
(٣) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢٠.
(٤) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢١.

٤. إن طبيعة الأرض من حيث خصوبتها تؤثر في طبيعة الأمم، وذلك لأن الزراع يؤلفون اكثرية سكان البلاد الخصيبة ولا يهتمون كثيراً بالحرية ولا يطلبون شيئا من الدولة غير ضمان الأمن والسكون. ولهذا السبب تكون الحكومات هناك فردية ومطلقة، في حين أن الأمر يكون عكس ذلك تماما في الحكومات التي تنشأ على أراضي قليلة الخصب وجدباء[١].

لقد تعرض مونتسكيو حول تأثير المناخ في طبائع الناس وسلوكهم إلى انتقادات شديدة من قبل معاصريه مثل فولتير وذلك لتعارضها مع بعض حقائق التاريخ ومقالاتها الشديدة في تقدير أثر الجغرافية في الناس والنظم الاجتماعية والقانونية[٢].

وعلى الرغم مما تقدم، فقد واصلت هذه الأفكار تأثيرها كما استمدت بعض القوة والحيوية من النظريات التي أكدت وجود علاقة قوية بين البيئة الطبيعية والتطور البيولوجي. ففي نظرية وراثة الصفات المكتسبة أكد لامارك (١٧٤٤-١٨٢٩م) أن البيئة تجعل الأجهزة الحية تحرر صفات جديدة تنتقل بالوراثة. أما دارون (١٨٠٩-١٨٨٢م) فقد ربط بين التطور والبيئة الطبيعية عن طريق نظرية (الانتخاب الطبيعي)[٣].

ويلاحظ أن الاهتمام بالدراسات الجغرافية المتخصصة قد ازداد وتوسع في القرن التاسع عشر حتى غدا من المعترف به في أواسط هذا القرن أن الجغرافية قد أصبحت علما قائما بذاته له مناهجه وفروعه التخصصية المتنوعة، ومنها فرع (الجغرافية البشرية) الذي يعنى عناية خاصة بدراسة تأثير العوامل الجغرافية في المجتمع ودراسة علاقة الإنسان بالطبيعة.

وقد أمدنا مجموعة من العلماء المتخصصين في هذا المجال بالعديد من الدراسات التي نقلت البحث العلمي من مجال الحديث العام عن تأثير العامل الجغرافي في المجتمع إلى دراسة تفاصيل ذلك. ومن أبرز هؤلاء العلماء (ديمولتز) و(كوان) اللذان أكدا أهمية الطبوغرافيا، والطرق التي يسلكها المسافرون والمواقع

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢١-٢٢٦. (٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٧.
(٣) الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص٢٢٧.

الطبيعية التي تعترض الغزاة وتجعل الاتصال صعبا وشاقا[١]. "كما أوضح (فاكندر) أهمية الموقع الجغرافي الاستراتيجي في تاريخ التوسع القومي والعلاقات الدولية. وبالمثل فقد زودنا كل من (هان) و(دارد) بأبحاث تمس كل تأثيرات المناخ على الإنسان. أما (الزوارث هنتجتون) فأضاف إلى ذلك كله فرضا جزئيا أصيلا حول التذبذب المناخي الذي قد يكون مسؤولا عن كثير من موجات هجرة الشعوب واضمحلال الثقافات عبر التاريخ"[٢]. وهكذا فقد تواصلت أبحاث الجغرافيين في هذا المجال وتنوعت بحسب اجتهادات كل واحد منهم والمدرسة التي ينتمي إليها، حتى غدا أمر إحصائها من الأمور الصعبة التي تتطلب عناية خاصة.

وانسجاما مع هذا التوجه فقد أولى الكثير من المؤرخين "الاهتمام بالتأثيرات الجغرافية التي حددت صورة التطور في مناطق لها خصائصها التاريخية المميزة أو في أي دولة قومية معينة"[٣]، من خلال عرض الأساس الجغرافي لقيام الحضارات التاريخية المبكرة، كما قام "مؤرخو الحضارات الشرقية القديمة بدراسة دقيقة لبيئة ووديان الأنهار التي شهدت نشأة هذه الحضارات بحيث اصبحت أودية أنهار النيل ودجلة والفرات نماذج قديمة لأثر البيئة الجغرافية"[٤].

وفضلا عما تقدم، فقد نشر كثير من المؤرخين دراسات تؤكد أثر الجغرافية في إقليم معين أو دولة معينة مما ساعد على إبراز أهمية العنصر الجغرافي في تفسير التاريخ وتوضيح العوامل المحركة لأحداثه.

ويلاحظ أن هذه الدراسات قد تأثرت بالفلسفات والمناهج التي يتبعها الباحثون في هذا المجال. وهي على العموم تتدرج من القول بالحتمية أو الجبرية التي يمارسها العامل الجغرافي على حياة الناس والمجتمع، إلى القول بأن هذا العامل يمارس نوعاً من التأثير إلى جانب عوامل أخرى في حياة الناس والمجتمع.

في ضوء ما تقدم، فقد تفاوت التقييم العام للآراء التي ظهرت في هذا المجال بحسب غلوها أو اعتدالها في النظر إلى التفسير الجغرافي للتاريخ. وعلى

---

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص ١٩٥.
(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص ١٩٥ .١٩٦.
(٣) المرجع نفسه، ج٢، ص١٩٦. (٤) المرجع نفسه، ج٢، ص١٩٦-١٩٧.

سبيل المثال فقد رفض توينبي الفرضية التي تقول بوجود علاقة (حتمية) بين البيئة الجغرافية والحياة البشرية على أساس وجود علاقة سببية ثابتة ودائمة كالعلاقة بين العلة والمعلول لأنه قد تبين له من خلال دراساته الحضارية المقارنة نشوء معطيات حضارية متباينة في أقاليم جغرافية متشابهة، فدل ذلك على وجود مؤثرات أخرى في حياة سكان تلك الأقاليم إلى جانب المؤثر الجغرافي[١].

وإن مما يعزز النتيجة التي توصل إليها توينبي الرأي الذي كان يقول به سيسموندي (١٧٧٣-١٨٤٢م) في نقد آراء دعاة الحتمية الجغرافية في تفسير التاريخ، إذ كان يقول: "إن الجغرافية أبعد من أن تفسر كل شيء في التاريخ لسبب بسيط هو أنه (تاريخ)، كما أن النظم الحضارية البشرية هي حالة (متغيرة) على الرغم من أن البيئة الجغرافية تظل (ثابتة).. "[٢].

وقد أوضح جوردن أيست: "أن الجغرافية علم يافع، لا يزال ينمو بعد أن خطا خطوات واسعة في القرن التاسع عشر، وعلى الرغم من أنه قد تم ارتياد العالم فما يزال ثمة مجال واسع لبذل الجهود الكبيرة لكي تزداد معرفتنا عمقاً بأجزاء العالم. لذا ليس بالإمكان قبول الرأي القائل بأن الجغرافية تمكننا من تسير التاريخ على نحو تام"[٣].

ومع كل ما تقدم، فإن هناك تسليما عاما بأهمية العامل الجغرافي بوصفه أحد العوامل المهمة في تفسير حركة التاريخ إلى جوانب عوامل أخرى[٤].

ب. التفسير العرقي للتاريخ:

إن حجر الزاوية الذي يقوم عليه التفسير العرقي للتاريخ هو الاعتقاد بأن بني الإنسان لا يمثلون نوعاً انسانيا واحداً يتساوى أفراده في الخصائص والصفات التي تساعدهم على العطاء والإبداع الحضاري وإنما هم يتألفون من عناصر أو أعراق متنوعة لكل منها خصائصه الطبيعية والنفسية التي تميزه من غيره، يتفوق أحد هذه

---

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٩٥-١٠٠.
(٢) الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ١٠٦.
(٣) ايست، الجغرافية توجه التاريخ، ص ١١، ١٤.
(٤) راجع الفصل الأول. المبحث الثاني عشر من الباب الثاني.

العناصر أو الأعراق على غيره في قدراته العقلية والإبداعية التي تؤهله لبناء الحضارة وتطويرها.

وترجع جذور هذا التفسير العرقي للتاريخ إلى حياة العزلة وعدم التواصل الثقافي التي سادت العالم في العصور القديمة مما ساعد على تمركز ثقافة الجماعات البشرية حول ذاتها وعجزها عن تفهم طبيعة وأفكار الجماعات الأخرى (الغريبة) عنها.

وان مما يثير الدهشة أن تظهر آثار هذا التمركز حول الذات والعجز عن فهم الثقافات الأخرى لدى بعض فلاسفة اليونان كأرسطو الذي قسم سكان العالم إلى (أغريق وبرابرة)، وعدد كبير من المفكرين في الغرب وبخاصة منذ عصر الاستكشافات الجغرافية في القرن الخامس عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين[١].

لقد تنوعت النظرات والأفكار التي قدمها الفكر العنصري خلال هذه الحقب الطويلة من الزمن وهي بمجملها تحاول أن تقيم ترابطاً محكما بين بعض الصفات التي يتصف بها العرق الأبيض كلون البشرة وصفرة الشعر وزرقة العيون والجمجمة المستطيلة وبين التفوق العقلي والروحي الذي اعتقد رواد الفكر العنصري أنه يتمتع بها ويتميز بواسطتها من (الأعراق الدنيا)[٢].

وقد ذكر توينبي أن (آرثر دي جوبينو-١٨١٦-١٨٨٢م) وهو أبرز رواد الفكر العنصري في القرن التاسع عشر الذي استفاد من أحد الكشوف العلمية في مجال اللغة وحاول توظيفه بطريقة غير صحيحة لخدمة الفكر العنصري في القرن التاسع عشر "إذ كان قد اكتشف وقتئذ أن جميع اللغات الأوربية الموجودة على وجه التقريب فضلا عن اليونانية واللاتينية ولغات فارس وشمال الهند الحية، بالإضافة إلى الإيرانية القديمة والسنسكريتية القديمة، تنتسب جميعها بعضها إلى بعض ؛ وهي أعضاء من عائلة لغوية واحدة واسعة المدى. ولقد استنتج من ذلك -بحق- أنه

(١) كاثرن جورج، الغرب المتمدن ينظر إلى أفريقيا البدائية، بحث في كتاب: البدائية، تحرير مونتاغيو، ترجمة: د. محمد عصفور، الكويت (عالم المعرفة ٥٣)، ١٩٨٢، ص ٢٦٠-٢٦٤.

(٢) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٨٧-٨٨.

لابد أن تكون هناك لغة أصلية آرية أو هندية أوروبية اشتق منها لسان كل أفراد العائلة. بيد أنه قد استخلص منه -خطأ- أن الشعوب التي شاعت فيها تلك اللغات ذوات قربى، تنتسب هي أيضا بعضها إلى بعض انتسابا طبيعيا، بنفس درجة انتساب اللغات إلى بعضها، وأن تلك الشعوب تنحدر جميعها من جنس أصلي آري - أو هندي أوروبي - يرجع إلى العصور الأولى، وانتشرت من موطنها الأصلي غازية أو مغزوة في الشرق والغرب، والشمال والجنوب. وتمضي تلك الفكرة قائلة بأن ذلك العنصر قد أنتج العبقرية الدينية لزرادشت وبوذا، وعبقرية اليونان الفنية، وعبقرية روما السياسية، وفي الختام نحن النبلاء.

- يقصد جوبينو طبقته في فرنسا - لأنه إلى هذا الجنس يرجع تقريبا فضل جميع ما حققته الحضارة البشرية من أعمال وتقدم"[١].

في ضوء ما تقدم، فقد اعتقد جوبينو بأن من الخطأ السماح للأعراق العليا بأن تختلط بالأعراق الدنيا عن طريق المصاهرة والزواج لأن ذلك سيقضي على نقاوة الدماء التي تجري في عروقها مما يؤدي إلى ضعف حضارتها وتدهورها.

لقد رأى جوبينو أن التطور الحضاري للعالم قد أثبت أن هنالك عروقا مبدعة حضاريا، وأخرى عقيمة حضاريا، وأن هذه الصفة ترجع إلى طبيعة كل عرق وليس هنالك قوة في العالم تستطيع تحويل العرق العقيم حضاريا إلى عرق مبدع حضارياً[٢].

ومع ذلك فإن جوبينو يرى إمكانية تقليد العروق الدنيا لحضارة العروق العليا إذا كانت تجري في عروق أبنائها بعض من دماء العروق العليا. فالمسألة في نظره مسألة طبيعية (بيولوجية) تستند إلى قوانين الوراثة وليس إلى شيء آخر كالثقافة وقوانين التأثر والتأثير. لذا فإنه "نفى لأن تكون لأي قوة في المحيط القدرة على إذابة وإزالة الفروق (العرقية) مثل المسيحية التي اعتنقتها عروق مختلفة، وظل كل عرق محتفظ بخصائصه بالرغم من انهم يعتقدون بدين واحد"[٣].

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٨٩-٩٠.
(٢) عبد الجليل الطاهر، مسيرة المجتمع، بيروت ١٩٦٦، ص ٣٨٦-٣٨٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٨٧.

إن الأفكار العنصرية المذكورة آنفاً قد جعلت جوبينو يعارض فكرة المساواة والديمقراطية ويرى أن انتشار مبادئها خطر عظيم يهدد الحضارة البشرية بالفناء لأن الاختلاط بين الأعراق سيؤدي إلى فساد خصائص الأعراق العليا المتميزة وسيعطي الحق لكل فرد أن يسهم في حياة المجتمع السياسية والثقافية كالآخرين. ومن ثم، فلن يبقى سبب للتفوق والتمايز. وهذا يعني من وجهة النظر العنصرية موت المجتمع ونهاية المدنية البشرية كلها[١]. ويلاحظ أن أفكار جوبينو المذكورة آنفاً كانت امتداداً لأفكار عدد من المؤرخين والمفكرين الألمان الذين دعوا إلى الفكر القومي العنصري من أمثال هيردر (١٧٤٤-١٨٠٣م)[٢]، وفخته (١٧٦٢-١٨١٤م) الذي أكد مسألة تفوق العرق الألماني على سائر الشعوب، وعدهم مناط تقدم البشرية، ونيتشة (١٨٤٤-١٩٠٠م) الذي أشاد بالعناصر والأجناس الأرستقراطية التي مارست الغزو في عهد الجرمان الأوائل ودعا إلى سيادة الرجل الأعلى (السوبرمان)، وتغنى بعظمة الفرد الآري ووصفه بـ(الحيوان التيوتوني الأشقر)[٣].

لقد أثرت الأفكار العنصرية المتقدمة الذكر تأثيراً عميقا في الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي، وكان تأثيرها خطيراً في المانيا وايطاليا على وجه الخصوص إذ اعتنق الحزب النازي في المانيا والحزب الفاشي في ايطاليا هذه الأفكار وسعى الحزبان إلى وضعها موضع التنفيذ بعد وصولهما إلى الحكم في النصف الأول من القرن العشرين. وكان ذلك سببا رئيسيا من أسباب قيام الحرب العالمية الثانية. ومن أجل توضيح مدى تأثير الفكر العرقي العنصري في الفكر النازي مثلا نعرض فيما يأتي بعض المقتطفات من كتاب كفاحي لأدولف هتلر زعيم الحزب النازي ورئيس الدولة الألمانية في حقبة حكم هذا الحزب لألمانيا.

يقول هتلر : "لو أننا قسمنا الجنس الإنساني إلى عناصره الثلاث - المؤسسون والمحافظون، والمخربون، لوجدنا أن العنصر الآري هو وحده الذي يمكن اعتباره ممثل العنصر الاول. كان العنصر المؤسس، في كل الأوقات

(١) المرجع نفسه، ص ٣٨٨.

(٢) عرضنا أفكار هيردر بالتفصيل في الفصل الثالث من الباب الثالث.

(٣) الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ١١٠-١١١.

مؤسساً، سواء في ذلك شعرت العناصر الأخرى أو لم تشعر، ولا تزال تحدث عن مؤسساته تلك البراهين التي قدمها للعالم أجمع من مخترعات، ومكتشفات، ومبان، وصور، وما إليها. كل هذه لا تستطيع إلا أن تنسبها إلى عنصر واحد؛ هو العنصر الذي تولى منذ القدم الأخذ بيد الإنسانية من جميع نواحيها، والذي شيد تلك الحجج الدامغة التي فرقت بين الإنسان والحيوان. والذي راح يطالع بقية العناصر بين كل حين وآخر بما يسبب الرفاهية، أو يأخذ بيده في سبيل الحياة نحو النور "(١).

في ضوء ما تقدم، يرى هتلر أن من حق العنصر الآري أن يعلن: "أحقيته بالبقاء فوق منصته، وأحقيته بعدم مخالطة عناصر أخرى، وأحقيته في إبقاء دمه نقيا لا تشوبه قطرات (من دماء) عنصر آخر، وأحقيته في البقاء في فردوسه الذي خلقه لنفسه"(٢). ويختم هتلر كلامه في هذا المجال بالقول: "إن اختلاط الدم، بما يصحبه من خفض المدنية ومستوى الجنس والحط من درجته هو السبب الذي اخذت المدنية والحضارة من أجله تسير نحو الاضمحلال"(٣).

في ختام حديثنا للأفكار الأساسية لرواد الفكر العنصري، يجدر بنا أن نشير إلى أن هذه الأفكار قد وجدت لها انصاراً في العديد من دول العالم وبخاصة في اوربا والولايات المتحدة الأمريكية وجنوب أفريقيا وغيرها(٤). وما زالت تجد من يحملها ويدافع عنها(٥). لذا فقد اضطرت منظمة الأمم المتحدة أن تتبنى قرارات تدين العنصرية وتحذر من خطرها على الامن والسلام العالميين. كما شجعت منظمة العلوم والثقافة والفنون (اليونسكو) على عقد عدد من المؤتمرات العالمية لكشف زيف الأسس التي تقوم عليها الأفكار العرقية والعنصرية(٦).

---

(١) هتلر، كفاحي، ترجمة: علي محمد محجوب، القاهرة (دار النشر والتأليف التجارية)، بلا ت، ص ١٢٥-١٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧. (٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٩٠-٩٣.

(٥) انظر على سبيل المثال، غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ترجمة: عال زعيتر، مصر ١٩٥٤، ص ١٢٢-١٢٦، حيث يردد الأفكار نفسها التي كان يبشر بها جوبينو في القرن التاسع عشر.

(٦) حناري رشيد السامرائي، الفصل والتميز العنصري في ضوء القانون الدولي، بغداد ١٩٨٣، س ٣٩-٤١.

■ نقد التفسير العرقي للتاريخ وتقويمه :

لقد واجه التفسير العرقي للتاريخ انتقادات شديدة لاعتبارات علمية وفلسفية وسياسية، وعد أنصار هذا التفسير أعداء للحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، بل وخطراً على الأمن والسلام في العالم[١]. وبالنظر لأن هذه الدراسة ذات طبيعة موضوعية فإننا سنحاول الالتزام بالحدود التي تفرضها هذه الطبيعة في عرض أهم الانتقادات الموجهة إلى الفكر العرقي والعنصري في تفسير التاريخ.

١. توصل البحث العلمي في مجال أصل الإنسان ونوعه إلى أن جميع البشر في العالم مهما اختلفت تصنيفاتهم إلى أصول وأعراق هم من (نوع واحد) وأن النوع الإنساني الذي ينتمون إليه جميعا هو الإنسان العاقل (Homo Sapiens)[٢].

٢. أن محاولة تصنيف الإنسان العاقل إلى "فئات فرعية يمثل مغامرة محفوفة بالمخاطر، وإن المخاطر تشتد حين نقدم على تجزأة النوع إلى عروق وسلالات، ولربما ايضا إلى عروق فرعية وعروق مختلطة أو ثانوية"[٣]، وذلك لأن التصنيف سيعتمد على عدد من الفوارق القليلة والثانوية التي يصعب تقدير دلالتها الحقيقية. حتى أن بعض الباحثين قدروا نسبة الصفات الطبيعية المتشابهة لدى البشر فبلغت "٩٩,٤٤,١٠٠ في المائة من مجموع الخصائص الجسمية الأساسية وأنهم لا يختلفون إلا في ٥٦,١٠٠ من الواحد في المائة من هذه الخصائص"[٤]. وهذا يعني أن تصنيف البشر إلى أعراق سيعتمد على أقل من نصف الواحد في المائة من الفروق بين البشر وسيهمل أكثر من ٩٩٪ من الخصائص المتشابهة.

٣. لم يثبت البحث العلمي وجود اختلافات منظورة في طبيعة تكوين دماء البشر أو تركيب الخلايا في أجسامهم، "ونحن - أي علماء الإنسان- عند قيامنا بتصنيف البشر، لا نشاهد إلا النتيجة النهائية لأثر عدد محدود من أزواج

---

(١) السامرائي، الفصل والتمييز، ص ٢٨-٣٠، ٣٣-٤١، ٤٩-٥٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٣) ولتون ماريون كروجمان، مفهوم العرق، في كتاب: الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، تحرير، الف لنتون، ترجمة: عبد الملك الناشف، بيروت ١٩٦٧،. ص ٧٨-٧٩.

(٤) كروجمان، مفهوم العرق، ص ٨٥.

الجينات قد لا يتجاوز (١٢) زوجاً، في حين يبلغ عدد أزواج الجينات في الواقع الآلاف. ونحن لانبني تشخيصنا السلالي والعرقي إلا على هذا العدد المحدود من الانعكاسات التي نراها في الواقع في الرأس والعينين والشعر والأنف والشفتين وما شاكل ذلك من المظاهر الخارجية. أما العوامل الجينية الأخرى فلا نعرف عنها الكثير، ومن المحتمل أن تكون ثابتة بالنسبة لجميع الفئات البشرية "[١].

٤. في ضوء ما تقدم، فقد توصل البحث العلمي بشأن مسألة انقسام البشر إلى عروق وعناصر إلى هذه النتيجة التي عبر عنها كروجمان تعبيرا مركزاً بقوله: "لا ننكر أن هناك فروقا جسمية بين البشر يمكن قياسها مثلما يمكن ملاحظتها، وانها قد تجيز لنا إجراء تصانيف عنصرية وعرقية. ولكن هذه الفروق لا تنطوي على أية أهمية بيولوجية، وقد تكون، حتى من الناحية الجينية والنشوئية عابرة وزائلة، ومن الواضح أن الطبيعة التي تلعب دورها عن طريق التطور والانتقاء، لا يمكن أن تعتبر مسؤولة عن المواقف التي نتخذها من الفوارق العرقية والعنصرية. ولا بد من أن نسلم هنا بأن المجتمع، لسوء الحظ، هو الذي يقرر معظم هذه المواقف، وذلك بسبب خضوعه لتيارات التعصب والتحزب والضغط الاجتماعي والاقتصادي "[٢].

٥. تصدى توينبي لمناقشة الرأي الذي يذهب إلى أن العنصر الآري هو العنصر المبدع والمنتج لكل الحضارات الكبرى في التاريخ فأثبت خطأ هذا الرأي وأوضح أن معظم الأعراق والأجناس الإنسانية قد ساهمت في تكوين الحضارات المعروفة في العالم، ولم ينفرد جنس من الأجناس في تكوين أية حضارة لوحده. يقول توينبي: "لو قسمت الأجناس: الأصفر، الأسمر، الأحمر، إلى عناصر فرعية مثل أقسام الجنس الأبيض (النوردي، الألبي، جنس حوض البحر المتوسط) لكان من المحتمل أن نحصل على تعدد من المساهمين في جميع حضاراتنا "[٣].

---

(١) كروجمان، مفهوم العرق، ص ٧٩. (٢) المرجع نفسه، ص ١١٢-١١٣.

(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص٩٢.

وفضلا عما تقدم، فقد نفى توينبي صحة الفكرة التي تربط القابلية على الابداع الحضاري بجنس من الأجناس سواء أكان لون ذلك الجنس أبيض أم أسود فقال أنه "يجب أن لا يغرب عن البال، أن ثمة كثيراً من الشعوب البيضاء، بريئة من تقديم أية مساهمة لأية حضارة، مثلها في ذلك مثل السود أنفسهم، سواء بسواء"[1].

وقد أوضح توينبي أن مسألة الحكم على قدرة الإنسان على الإبداع الحضاري استنادا إلى لون بشرته مسألة نسبية ترجع إلى تعصب كل جنس إلى لونه وثقافته ولا علاقة لها بالعلم والحقيقة. وقد ساق لنا مثالا يساعد على شرح فكرته فقال : "ومما يدعو إلى العجب أن نلاحظ أنه بينما يصر دعاة العنصرية في الحضارة الغربية على اعتبار البشرة البيضاء دليلا على التفوق الروحي، جاعلين الاوروبيين أعلا من الأجناس الأخرى مقاماً، والجنس النوردي فوق غيره من الاوربيين يستخدم اليابانيون علاقة بدنية مختلفة.فمن قبيل المصادفة أن أجسام اليابانيين تخلو من الشعر بشكل ملحوظ، بينما يجاورهم في جزيرتهم الشمالية جماعة بدائية من طراز مختلف تماما، طراز بدني لا يختلف عن الأوروبي العادي، وتسمى هذه الجماعة عند اليابانيين (الآينو المشعرين). فكان من الطبيعي جدا - والحال كذلك - أن يقرن اليابانيون الامرد بالتفوق الروحي. وأنهم وان كانت دعواهم لا أساس لها - مثلها مثل حجتنا في تفوق البشرة البيضاء - إلا أنها من الناحية السطحية - أكثر منها قبولا لدى العقل، ذلك لأن الرجل الامرد، هو بالتأكيد بسبب خلوه من الشعر، أبعد منزلة - نوعاً ما – من ابن عمه القرد"[2]

٦. في ختام هذه الملاحظات للتفسير العرقي للتاريخ من المفيد أن نضع نصب أعيننا بعض الحقائق التي توصل إليها المؤتمر الذي نظمته اليونسكو في ٢٣/ ١٠/ ١٩٦٧ في باريس والتي تتلخص في النقاط الآتية :

«(أ) إن جميع الذين يعيشون اليوم ينتمون إلى جنس واحد وينحدرون من سلالة واحدة.

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٩٢.

(٢) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٩٠-٩١.

(ب) إن تقسيم الجنس البشري إلى (أعراق) إنما يرجع أحيانا إلى العرف وأحيانا إلى التعصب، وهو لا ينطوي على أية حقيقة وراثية مطلقاً.

ويؤكد علماء الأجناس أهمية التنوع البشري، ولكنهم يعتقدون أن التقسيمات (العرقية) لها أهمية علمية محدودة، وأنها قد تنطوي على خطر التعميم المسيء.

(ج) أن المعرفة الحالية بعلم الأحياء لا تسمح أن ننسب الإنجازات الحضارية والثقافية إلى الاختلاف في القدرة العنصرية. أن التفاوت في المنجزات بين الشعوب المختلفة ينبغي أن ينسب إلى تاريخها الثقافي، ويبدو أن شعوب العالم اليوم تملك قدرات حيوية متساوية لبلوغ أي مستوى في المدنية"[١].

ج. التفسير الفردي والاجتماعي للتاريخ :

بعد أن توصل البحث إلى أن العامل الحاسم في صنع أحداث التاريخ ليس هو (الجغرافية)، ولا هو (عرق) من الأعراق البشرية أو عنصر من عناصرها، بات من الضروري أن يتصدى البحث لدراسة إشكالية أكثر تعقيدا وأكثر إثارة للاختلاف بين المفكرين والمؤرخين إلا وهي العلاقة بين الفرد والمجتمع في صنع أحداث التاريخ والحضارة.

لقد تساءل بعض الباحثين من الذي يصنع أحداث التاريخ ويؤثر في مساره، الأفراد أم المجتمعات، القادة أم الشعوب، وإذا افترضنا أن التاريخ من صنع الافراد، فهل الفرد الذي بلغ مرتبة البطولة في زمانه هو ابن عصره ومجتمعه أم أنه صانع عصره ومجتمعه ؟[٢]

لقد انقسم الباحثون في الإجابة عن هذه التساؤلات منذ ظهر التفكير الفلسفي عند اليونان القدماء وما زال هذا الانقسام قائما بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرخين حتى الوقت الحاضر. إلا أن مما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال قبل عرض الإجابات المتنوعة عن هذه الإشكالية، أن غالبية المؤرخين كانوا منحازين في كتاباتهم إلى التفسير الفردي البطولي للتاريخ، لأن أعمال الأبطال وبخاصة الحكام منهم كانت ظاهرة للعيان، لذا فقد بدا التاريخ أمام

(١) السامرائي، الفصل والتمييز العنصري في ضوء القانون الدولي العام، ص ٤١.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٦٢-٦٣.

المؤرخين بمثابة سلسلة من الأعمال التي قام بها الملوك والفاتحون العظام مثل الاسكندر المقدوني، وخالد بن الوليد، وسليمان القانوني، ونابليون، وغيرهم.

وقد توسع بعض المؤرخين في النظر إلى البطولة فلم يقصروها على الحكام والقادة السياسيين بل أضافوا إليهم المبدعين والعباقرة.

وكان أبرز من عبر عن هذا المفهوم الواسع للبطولة توماس كارليل (١٧٩٥-١٨٨١م) الذي درس في كتابه (الأبطال وعبادة البطولة)[١] ستة نماذج من نماذج البطولة وهي : البطل بوصفه الها، وقد كان معروفا عند الأقوام القدماء، والبطل بوصفه نبياً وقد قدم لذلك النموذج نبينا محمد ﷺ، والبطل بوصفه شاعرا مثل دانتي وشكسبير، والبطل بوصفه قسيسا مثل لوثر ونوكس، والبطل بوصفه كاتبا مثل جونسون وروسو وبيرنز، وأخيراً البطل بوصفه ملكاً مثل كرمويل ونابليون[٢].

لقد رأى كارليل أن الأبطال بهذا المفهوم الواسع الذي يجمع بين فئتين رئيسيتين من الأبطال وهما : القادة السياسيون والقادة الروحيون والفكريون - هم الصناع الحقيقيون للتاريخ. وقد عبر عن ذلك بلغة حماسية قوية فقال : إن التاريخ العام"إنما هو تاريخ من ظهر في الدنيا من العظماء، فهم الائمة، وهم مكيفون للامور، وهم الأسوة والقدوة، وهم المبدعون لكل ما وفق إليه أهل الدنيا وكل ما بلغه العالم وكل ما تراه قائما في هذا الوجود كاملا متقناً .. "[٣]

ويلاحظ أن المؤرخين المسلمين قد سبقوا كارليل في استكشاف المنظور الواسع للبطولة فأطلق محمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ) على كتابه الشهير في التاريخ تسمية (تاريخ الرسل والملوك) وهي تسمية تعبر تعبيراً جليا عن مفهومه الواسع للبطولة، فالتاريخ يصنعه الأنبياء والرسل كما يشارك في صنعه الملوك والخلفاء والحكام وقد أضاف إليهم الطبري صحابة رسول الله ﷺ والتابعين، ومن تابعهم من المحدثين[٤].

وقد توسع المؤرخون من بعد الطبري في الكتابة عن الأبطال بهذا المفهوم

(١) كارليل، الأبطال، عربه محمد السباعي، مصر ١٩٣٠، ص أ-ن.
(٢) المصدر نفسه، ص ١-٢٨٠، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٦٤-٦٥.
(٣) المصدر السابق، ص ١٥.
(٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصر ١٩٦٧، ج١، ص ٦-٧.

الواسع من خلال تأليفهم المؤلفات الواسعة التي تترجم للرجال في كتب (الطبقات)، فكتبوا عن الصحابة، والفقهاء، والمحدثين، والمفسرين، والحكماء والاطباء، والأدباء والشعراء، والمغنين وغيرهم[١].

ويلاحظ أن كتابات المؤرخين المسلمين في هذا المجال قد غلب عليها الطابع التاريخي العلمي فلم يحاولوا تقديم تنظير فلسفي لمفهوم ودور البطل أو الرجل العظيم في التاريخ، وإن كنا نجد شيئا من ذلك لدى الفقهاء حينما تصدوا للحديث عن العالم المجدد للدين في إطار تفسيرهم لحديث الرسول ﷺ: "أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[٢].

وان مما له صلة وثيقة بدور الرجل العظيم أو البطل في التاريخ دراسة علاقة الأفراد عامة سواء أكانوا أبطالا أم أفراداً عاديين بالمجتمع، وسواء أكان الأفراد شخصيات ذات كيان مستقل عن المجتمع أم خلايا عضوية مندمجة في كيان المجتمع أم هم حالة بين هذا وذاك، فلا هم بالشخصيات المستقلة تماماً عن المجتمع ولاهم بالخلايا العضوية المندمجة فيه. إن الإجابة عن هذه التساؤلات ستساعدنا على دراسة وتوضيح دور الفرد في المجتمع.

١. العلاقة بين الفرد والمجتمع :

أن العلاقة بين الفرد والمجتمع تمثل إشكالية قديمة حاول الفكر الفلسفي اليوناني معالجتها منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وما زالت تحظى بكثير من العناية من قبل المفكرين وعلماء الاجتماع. وقد عرض لنا أرنولد توينبي حالتين متناقضتين لهذه العلاقة، ووجد أنهما لم تصمدا أمام المناقشة والاختبار، تتمثل الصورة الأولى للعلاقة بين الفرد والمجتمع في تصور الفرد كائنا مستقلا بذاته عن المجتمع ... وأن في قدرته أن يعيش هكذا كما كان يعيش حيوان (السيكلوبس) وهو حيوان خرافي تقول الأساطير اليونانية أنه كان يعيش في ليبيا منعزلا عن العالم. ويرى توينبي أن هذه الصورة لحياة الفرد "لا ترجع إلى أي فرد عادي، إذ

---

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ٢٧٨-٢٧٩، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٧٦-٨١.

(٢) الشرقاوي، المرجع نفسه، ص ٣٢٢-٣٢٧، وللمزيد من التفصيل يرجى مراجعة الصفحات ٢٣١-٢٣٣ من الفصل الثاني من الباب الثاني.

لم يعش أي إنسان عادي على غرار (السيكلوبس) لأن الإنسان بأصله حيوان اجتماعي، ولأن الحياة الاجتماعية شرط سابق لانبثاق الإنسان من المرحلة الشبيهة الإنسانية إلى المرحلة الإنسانية، ولولاها لعجز ذلك التطور - بداهة - أن يتخذ سبيله للمعلوم"[١].

إن ما تقدم يدل على خطأ الفرضيات التي روج لها بعض الفلاسفة منذ القرن السابع عشر مثل توماس هوبز وغيره والتي كانت ترى أن المجتمع كيان مصطنع أنشأه الأفراد من أجل تحقيق مصالحهم الاقتصادية أو السياسية المتبادلة وقد تم ذلك من خلال العقد الاجتماعي. لقد أكد ماكيفر وبيدج خطأ هذه الفرضيات لأنه لم يحصل أن عاش الفرد منفصلا عن المجتمع كما أنه ليس هنالك من أسبقية لأحدهما على الآخر في تاريخ التطور الإنساني[٢].

أما الصورة الثانية للعلاقة بين الفرد والمجتمع التي يعرضها توينبي والتي هي على النقيض من الصورة الأولى فهي تصور المجتمع على هيئة شخصية عضوية حقيقية يمثل الأفراد مجرد خلايا صغيرة فيه، ومن ثم فإن حياتها ومصيرها مرتبطة بحياته ومصيره وجوداً وعدماً. لقد ظهر مثل هذا التصور في كتابات عدد من المفكرين الغربيين مثل هوبز، وهربرت سبنسر، وأشبنكلر[٣]، فما هو وجه الحقيقة فيه ؟

لقد أكد توينبي أن هذا التصور للعلاقة بين الفرد والمجتمع تصور غير صحيح لأنه يستند في دراسة الظواهر الاجتماعية إلى مناهج ومصطلحات علوم أخرى كعلم الطبيعة وعلم الأحياء وهي مناهج ومصطلحات لا تناسب طبيعة العلوم الاجتماعية ...وقد أدى هذا الاستخدام غير الصحيح علمياً ومنهجياً إلى الوقوع في خطأ قياس (المجتمع) على (الأحياء العضوية) فعدوا المجتمع كائنا عضويا. كما أدى بهم استخدام بعض التصورات الفلسفية والنفسية للمجتمع على قياسه على الإنسان حتى أوشكوا على تأليه المجتمع[٤].

---

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٣٥٠.

(٢) ر.م.ماكيفر وشارلز بيدج، المجتمع، ترجمة: د.علي أحمد عيسى، القاهرة، ط٣، ١٩٧٤، ج١، ص ٨٨-٩٠.

(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٣٥١-٣٥٣.

(٤) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٣٥٢-٣٥٣.

وقد توصل توينبي في ضوء ما تقدم إلى القول : "بأن تمثيل المجتمع بشخصية أو كيان حي، لن يهيئ لنا تعبيرا مناسبا، يبين علاقة المجتمع بأعضائه الأفراد"[١]. كما أوضح ماكيفر وبيدج أن تشبيه المجتمع بالكائن العضوي قد يكون مقبولا إذا أريد به مجرد التشبيه البلاغي أو تقريب الصورة إلى الأذهان "ولكن الوضع مختلف جدا حينما نصف النسق الاجتماعي بأنه كائن عضوي بالفعل.ذلك لأن هذا الرأي يسيء إلى فردية الكائن الاجتماعي... وفي الحقيقة أن معنى المجتمع لينكمش ما لم يكن أفراده حقائق واقعة"[٢].

يظهر مما تقدم، أن كلا التصورين المتضادين للعلاقة بين الفرد والمجتمع فيهما تطرف وغلو وبعد عن الحقيقة. لذا فقد توصل توينبي وكذلك ماكيفر وبيدج إلى أن التصور الصحيح لهذه العلاقة هو التصور الذي يقع في الوسط بين التصور الفردي والتصور الاجتماعي. وقد أوضح توينبي رأيه بقوله : "لعل مناط الحقيقة، أن المجتمع البشري هو ذاته نظام للعلاقات بين الكائنات البشرية. ولا تقتصر تلك الكائنات على مجرد كونها أفراداً،

فإنها - كذلك - حيوانات اجتماعية، بمعنى أنها تعجز عن البقاء - على الإطلاق - إن افتقرت إلى وجود هذه العلاقة بين بعضها بعضاً، وبالتالي ؛ فإن المجتمع حصيلة العلاقات بين الأفراد. وتبرز هذه العلاقة من بين ثنايا تطابق أفعالهم الشخصية. ويوحد هذا التطابق، الميادين الشخصية في نطاق أرض مشتركة، وهذه الأرض المشتركة، هي ما ندعوه المجتمع. إن ارتضينا هذا لتعريف، انبعثت منه نتيجة هامة، تمتاز بالوضوح، مدارها أن المجتمع هو مدار الفعل، إلا أن مصدر الفعل بأسره، مرجعه الأفراد، الذين يتكون منهم المجتمع "[٣].

ويقدم لنا ماكيفر وبيدج رأيهما بصفتهما عالمين من علماء الاجتماع بلغة أكثر وضوحا ودقة من توينبي فيؤكدان أن "جوهر فهمنا النظري للفرد والمجتمع

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥٣.
(٢) ماكيفر وبيدج، المجتمع، ج١، ص ٩٢-٩٣.
(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٣٥٣-٣٥٤.

يقوم على أن هناك علاقة بينهما. وهذه العلاقة تتضمن تلك العمليات الاطرادية التي تقوم بين فرد وآخر، أو بين الفرد والمجموع في داخل نطاق النمط الدائم التغير للحياة الاجتماعية، وما المجتمع بكل تقاليده ونظمه السائدة وما يقدم من عدة للحياة فيه إلا نظام اجتماعي هائل يتصف بالتغير في كل أجزائه، وهو يقوم على حاجات الجسم والروح الضرورية لأفراده. وهو مجال منتظم يولد فيه الناس، وينمون، في حدود إمكانياتهم، ثم ينقلون من خلاله احتياجات المعيشة إلى الأجيال القادمة"[١].

٢. البطولة وقيادة المجتمع :

أن انقسام أفراد المجتمع إلى حكام ومحكومين تكاد تكون ظاهرة عامة وجدت منذ أزمان بعيدة وفي كل المجتمعات تقريبا وبخاصة المجتمعات المتطورة حضاريا. وقد اختلفت المذاهب الفكرية في تفسير هذه الظاهرة، فذهبت المذاهب التي تعتنق الفلسفة الفردية إلى أن "انقسام المجتمع إلى حكام ومحكومين هو طبيعة ملازمة للمجتمع البشري ما دام الأفراد يتباينون في خصائصهم الذاتية كاللياقة البدنية والمواهب الفكرية والإمكانات النفسية وغيرها.."[٢]. ويؤكد فقيه القانون الفرنسي ليون ديغي أنه "يوجد في أغلب المجتمعات ..أفراد هم في الواقع أقوى من غيرهم، ويفرضون إرادتهم على الآخرين، وبالقوة المادية إذا اقتضت الضرورة. وفي الحقيقة هناك شيء واحد هو التمييز بين الأقوى والأضعف، بين الحكام والمحكومين. ففي كل زمان ومكان، الأفراد الأقوى مادياً، أو دينياً، أو اقتصادياً، أو معنوياً، أو ثقافيا، أو عددياً، ارادوا، بل إنهم في الواقع فرضوا إردتهم عل الآخرين. لقد كان الحكام وما زالوا وسيكونون هم الأقوى في الواقع"[٣].

وفي المقابل، فقد عارض دعاة المساواة والاشتراكية هذا التفسير لظاهرة انقسام المجتمع إلى حكام ومحكومين لأن من شأن قبوله أن يكرس ظاهرة التفاوت بين الناس واعتبار ذلك بمثابة قانون طبيعي. وقد عبر غرامشي عن رأي

---

(١) ماكيفر وبيدج، المجتمع، ج١، ص ١٠٣.
(٢) د.صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي أسسه وأبعاده، بغداد ١٩٩١، ص ٤٢٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٢٦.

أصحاب هذا الاتجاه بقوله : "أن المشكلة الأساس في هذا المجال، بعد إقرار هذه الواقعة (أي انقسام المجتمع إلى حكام ومحكومين)، هو الموقف الذي يتخذ إزاءها، فهل يجب الإبقاء عليها، أي الإبقاء على وجود حكام ومحكومين؟ أم يجب خلق الظروف العاملة على اختفاء ضرورة هذا الانقسام الأبدي للجنس البشري أم يعتبر هذا الانقسام حقيقة تاريخية هي استجابة لأوضاع معينة"[١] ذات صلة بنظام الملكية وتقسيم العمل في المجتمع.

إن هذا التعارض الشديد في تفسير ظاهرة انقسام المجتمع إلى حكام ومحكومين لا يغير من حقيقة وجود هذه الظاهرة، وارتباطها الشديد بتوزيع الأدوار الاجتماعية لأفراد المجتمع وبخاصة ما يتصل منها بظاهرة البطولة وظهور الرجال العظماء في التاريخ، كما أنه لا يمنع من الإقرار بظاهرة تفاوت قدرات افراد المجتمع في حدود معينة.

وقد لاحظ بعض الباحثين وجود علاقة وثيقة بين ظاهرة انقسام المجتمع إلى حكام ومحكومين، وقادة وأتباع، ومبدعين ومقلدين، ورأوا أن سبب هذه الظاهرة هو تميز بعض أفراد المجتمع بالعبقرية أو القدرة على الإبداع سواءً في المجال السياسي أو في المجال الثقافي. وهذه هي البطولة التي تحدث عن أنواعها توماس كارليل في كتابه الأبطال وعبادة البطولة.

وقد أشار سايمنتن إلى أن هؤلاء الأبطال قد دخلوا التاريخ وأثروا في أحداثه بإحدى طريقتين رئيستين : " فمن ناحية هناك المبدعون الذين قدموا إسهامات خالدة للثقافة الإنسانية سواءً أكانوا علماء أو فلاسفة أو كتاباً أو مؤلفين موسيقيين أو فنانين. فالمبدعون الذين هم من مصاف أينشتاين، وسارتر، وجويس، وسترافنسكي وبيكاسو قد تركوا تأثيراً دائما على أفكار عدد لا حصر له من الرجال والنساء وأحاسيسهم. أما من الناحية الأخرى فإن هناك القادة الذين يغيرون العالم بأعمالهم الكبيرة وليس من خلال افكارهم أو تعبيرهم عن عواطفهم - من أمثال قادة الدول المتميزين - الذين تركوا علامة دائمة على المسار الذي أخذه التاريخ. وهؤلاء المبدعون والقادة هم من تصبح سيرهم بمثابة كتب للتاريخ"[٢].

(١) المرجع نفسه، ص ٤٢٨.

(٢) سايمنتن، العبقرية والإبداع والقيادة، دراسات في (القياس التاريخي)، الكويت ١٩٩٣، ص ١٣.

وقد توصل كل من الباحثين (فرنسيس غالتن) و(كاترين كوكس) من خلال دراستهما عن القادة والمبدعين إلى "أنه يمكن تجميع الأنماط المحددة من المبدعين والقادة تحت الاسم الشامل المفرد ألا وهو (العبقري). وطريقة التعرف على العبقرية في شخصية تاريخية بارزة هي التمعن في تلك الإنجازات التي كان لها تأثير نادر الحدوث على الأجيال المعاصرة أو التالية لها، ولابد في الغالب أن يكتسب الشخص الشهرة حتى يمكن وصفه بالعبقرية، ولابد أن تكون هذه الشهرة قد اكتسبت من خلال تقديم هذا العبقري لإسهامات تبقى على الزمن في نواحي النشاط الثقافية أو السياسية، أي أن العبقرية تعرف بالإنجاز"[١].

وقد لاحظ سايمنتن أن تعريف العبقرية من خلال الشهرة أو النبوغ لم يبرز العنصر المميز للإبداع والقيادة، لذا فإنه يرى أن تعريف العبقرية ينبغي أن يستند إلى قابلية القيادة التي يمتلكها القائد والمبدع وقدرتهما على التأثير في الآخرين، وذلك "لأننا عندما نضع أشهر المبدعين وأشهر القادة تحت الفحص، فإن ذلك الفرق بين الإبداع والقيادة يختفي، لأن الإبداع يصبح شكلا من أشكال القيادة، وعلماء النفس الاجتماعي الذين درسوا القيادة في ظروف المختبر والحياة العملية كثيراً ما عرفوا القائد باعتباره ذلك العضو من الجماعة الذي يمارس على أداء هذه الجماعة، وعلى اتخاذها لقراراتها تأثيراً يفوق تأثير الأعضاء الآخرين"[٢].

وتقدم دراسات أرنولد توينبي عن دور المبدعين في عمليات التحدي والاستجابة التي تؤدي إلى نشوء الحضارات عندما يفلح المبدعون في تقديم استجابات ناجحة للتحديات التي يواجهها المجتمع خير دليل على تأثير المبدعين في حياة المجتمع وتقدمه. لقد أوضح توينبي أن الأفراد المبدعين يلجؤون إلى كسب أفراد المجتمع العاطلين عن الإبداع إلى صفهم إما عن طريق الاستثارة المباشرة لطاقة الإبداع من نفس إلى نفس، وهو أمر في غاية الصعوبة إذ لا يتأتى "إدخال كل من هب ودب من العاطلين عن طريق الابتداع في صف واحد مع الرواد المبدعين"[٣]، وإما عن طريق إثارة روح المحاكاة والتقليد للمبدعين في

---

(١) سايمنتن، العبقرية والإبداع والقيادة، ص ١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٣٦١.

النفوس، وهو أمر ممكن لأن "المحاكاة المجردة هي أقل المواهب العظيمة للطبيعة البشرية، وتحتوي على تدريب أكثر مما تحتوي على إلهام"[١].

ويلاحظ أن توينبي قد حمل الأقلية المبدعة في المجتمع مسؤولية تدهور الحضارات وتحللها عندما تفقد هذه الاقلية قدرتها على الإبداع وتتحول إلى أقلية مسيطرة تحاول أن تفرض سلطانها على المجتمع عن طريق القهر والإذلال بدلا من القدوة والإقناع. فتنشأ الفتن المحلية والحروب الإقليمية داخل كيان المجتمع الواحد وتتواتر الحروب بينه وبين واحد أو أكثر من المجتمعات المجاورة له[٢].وهكذا يسير المجتمع في طريق التدهور والسقوط.

وهنا، لابد أن يتبادر إلى الأذهان هذا التساؤل : إذا كان وجود الأبطال في المجتمعات على هذا القدر من الأهمية، فما هي العوامل التي تؤدي إلى ظهورهم، وما هي تفاسير ذلك؟

٣. تفاسير ظهور الأبطال :

أن البحث في مسألة العوامل التي تؤدي إلى ظهور الأبطال في المجتمعات يتأثر إلى حد بعيد بقناعات الباحثين الفكرية ومنطلقاتهم المذهبية. ومن ثم فقد تعددت التفاسير لمسألة ظهور البطل وتداخلت مع موقف الباحثين من مسألة أخرى سبق لنا بحثها وهي العلاقة بين الفرد والمجتمع.

ويمكن تصنيف تفسيرات ظهور الأبطال على وفق طبيعتها وسعة انتشارها بين الباحثين إلى التفاسير الآتية :

أ.التفسير الديني (الثيوقراطي) :

يعد هذا التفسير لظهور البطل أقدم التفاسير تاريخيا في الظهور لأنه يرجع إلى العصور التي كان فيها الناس يؤلهون فيها حكامهم ويتجهون إليهم بالعبادة فلا غرابة أن يعد الناس البطل إلهاً أو نبياً مرسلاً من قبل العناية الإلهية[٣]. أما في العصور الحديثة فقد ظهر العديد من الكتاب والمفكرين الذين دعوا إلى هذا

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٣٦١.

(٢) منح خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت ١٩٦٠، ص ٤٠.

(٣) د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مصر ١٩٦٤، ص ٣٢-٣٥.

التفسير وروجوا له، وكان من أبرزهم :

- توماس كارليل (١٧٩٥-١٨٨١م) :

لقد توصل كارليل إلى أن (البطل - الإله) هو أول نماذج البطولة التي تجدر دراستها فاختار لذلك البطل (أودين). وقد علل كارليل هذا الاختيار بقوله : "وقد جعلنا أول أبطالنا (أودين) الرجل الذي كان يعبده قدماء السويد والنرويج، وكان قطب الدائرة الوثنية في تلك الأقطار. فلننظر برهة إلى البطل في صورة معبود، وهو أقدم أشكال البطولة"[١].

وقد أظهر كارليل تعاطفا شديداً تجاه ظاهرة عبادة الأبطال عامة فقال: "وظني أن عبادة الأبطال قد كانت أشرف اركان الوثنية وأكرم عناصرها"[٢]، ثم أضاف "وإذا كانت عبادة النجم لم تخل من حكمة، فما بالك بعبادة البطل ؟ وعبادة البطل كما قلت هي الإفراط في إجلاله إفراطاً لأحد له، ولا أحسب إلا أن الأبطال ما برحوا موضع إجلال الناس حتى في هذه العصور، وأنه لم يجل في صدر الإنسان معنى أشرف من إجلاله لمن هو أعظم قدراً منه، ولست بمخطئ إن قلت أن هذا المعنى هو الأثر الفعال في حياة الإنسان، أو قلت أنه الأساس الذي يقوم عليه الدين. لا أقصد الوثنية وحدها، بل كل دين أشرف وأصدق - كل دين كان إلى وقتنا هذا، وهل ترون معشر الإخوان في ديننا النصرانية إلا أنها عبادة وإعجاب من صميم اللب وضراعة وخشوع لذات إنسانية عليه إلهية، هي ذات أشرف الأبطال قاطبة - ذات من لا أسميه هنا ! بل أدع الصمت المقدس يتدبر ذلك الأمر المقدس"[٣]. وقد قصد من كلامه هذا السيد المسيح عليه السلام.

في ضوء ما تقدم، كان من الطبيعي أن يعتقد كارليل أن سبب ظهور الأبطال هي العناية الإلهية. وقد عبر عن ذلك بحماس بقوله : أن "أولئك العظماء الذين اصطفاهم الله وأرسلهم إلى الناس ليؤدي كل ما ناطته به القدرة الإلهية من الخير"[٤]. ويرفض كارليل أية محاولة لتفسير ظهور البطل بظروف الزمان والمكان أو طبيعة المجتمع وروح العصر، كما كان شائعاً في زمانه. ويرد

---

(١) كارليل، البطولة، س ٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣) كارليل، البطولة، ص ١٤-١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١.

على ذلك بقوة، فيقول: "أيقول النقاد: الوقت هو الذي أحدث ذاكم الرجل (البطل) !! وا أسفاه ! لقد طالما صاحت الأوقات تنادي أين البطل، ولا بطل، أين العظيم، ولا عظيم. تصرخ الأوقات، يا للفتى، فيذهب ندائها صيحة في واد ونفخة في رماد، وما ذاك إلا أن البطل والفتى لم يكن وقت النداء موجوداً، ولم يكن الله قد أرسله رحمة للعالم .. "(١).

وقد لاحظ كثير من الباحثين أن هذا التفسير الغيبي لظاهرة البطولة لم يحاول التعرف على القوانين والنواميس التي كانت وراء اختيار الإرادة الإلهية للبطل، وإرساله في وقت معين وإلى مجتمع معين، وإنما ترك الأمر مبهماً، وكأن البطولة ظاهرة غيبية تعلو على فهم البشر ومداركهم(٢).

- ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠م):

في إطار محاولة عالم الاجتماع الألماني فيبر تفسير المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ وجد "أن التاريخ لا يستمر في حركة دائبة وعلى خط مستقيم، وإنما تحدث فيه فترات استثنائية تتجاوز الحركة البطيئة التدريجية للتاريخ - التي تسود فيها العقلانية والبيروقراطية الإدارية - فيظهر فيها الأبطال العباقرة الذين أرسلتهم العناية الإلهية إلى شعوبهم في مراحل خاصة"(٣) تتميز "بالمظالم، والقلق والحرمان، والاستغلال، فيكون الناس على أحر من الجمر لظهور البطل ليخلصهم من تلك الأوضاع السيئة"(٤).

وقد وصف فيبر هؤلاء الأبطال بصفة (الكارزما- Charisma) ويعني هذا الاصطلاح من الوجهة اللفظية (هبة الله) "أي الذي ترسله العناية الإلهية لإنقاذ أمته. فهو الشخص الذي يتميز بخصائص لا تتوافر في غيره من الناس، وهو الموهوب الذي يتحلى بقوى خارقة، وصفات فوق الطبيعة، وفوق البشرية، فتنفجر من ينبوع إلهي وتتصف (البطولة) الكارزمية بأنها تلقائية، ومباشرة، وشخصية"(٥) وهي على العكس من الحياة الرتيبة للأنظمة السائدة لذا يحدث التصادم والتناقض بين هذه الأنظمة التي تعتمد على (الروتين) والتقاليد والعادات الاجتماعية وبين

(١) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٦٦.
(٣) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٤٤٤.
(٤) المرجع نفسه، ص ٤٥٠.
(٥) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٤٤٥.

توجهات البطل الذي ينطلق من روح الخلق والإبداع والتجدد والحرية.

ويسعى البطل من أجل تحقيق اهدافه إلى استثارة ولاء وإخلاص عدد من الأتباع لينذروا أنفسهم من أجل القيم العليا التي يجاهد لتحقيقها "ويجد الأتباع السعادة في التضحية من أجل تأدية رسالته. وبقدر ما يقوم به (الكارزما) من خوارق الأعمال فإنه يستطيع شد الأتباع بزعامته شداً وثيقاً ... ولكن في الوقت الذي يتوقف فيه (الكارزما) عن القيام بالخوارق والمعجزات، ويتعطل عن تأدية الرسالة التي جاء من اجلها، أو أنه سلم نفسه إلى دواليب الروتين البيروقراطي فإن الناس ينفضون من حوله"[١].

يظهر مما تقدم، أن البطل (الكارزما فيبر) الذي يعرضه لنا فيبر هو استمرار لصورة (البطل الاله) أو (البطل النبي) الذي تحدث عنه كارليل من قبل وإنه المنقذ، المرسل من قبل العناية الإلهية في ظروف استثنائية يسود فيها الاضطراب والقلق في المجتمع.

- هنري برجسون (١٨٥٩-١٩٤١م) :

يعد الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون من أقوى أنصار المذهب الفردي وعبادة البطل والبطولة ومن المعارضين الأشداء لفكرة وجود قوانين موضوعية لمسيرة المجتمع. وهو يعتقد أن القوة التي تسير المجتمع هي (الحدس) و(الغريزة) وليس العقل. وهو يعني بالحدس (المشاركة الوجدانية) لأنها في جوهرها المعرفة المباشرة التي بواسطتها نغوص في طيات الواقع، ونمضي مباشرة إلى (باطن) الحقيقة[٢].

ويرى برجسون أنه "ليس لكل الأفراد حدس عميق متغلغل في بواطن الظاهر، وإنما العباقرة وحدهم، لأن لهم القدرة أن يطمسوا (الأنا) العميقة بتيار الحياة النفسي -أي الديمومة- فالطريق مفتوح بين (أنا) السطحية و(أنا) العميقة للأنبياء والقديسين والمصلحين والعباقرة العظام. وعلى (أنا) العميقة تقوم الأخلاق والدين"[٣].

---

(١) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٤٤٦. (٢) المرجع نفسه، ص ٤٢١-٤٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٥٢.

وقد لاحظ برجسون أن أعمال الأبطال والقديسين والصوفيين تصدر عن الانفعالات التي هي مزيج من الحساسية والتغطية الفكرية والإلهام الروحي والحدس الصوفي، "بسبب ما يتصفون به من شعور بالاتحاد والتطابق مع جهة الحياة الخالق نفسه، وهذا هو السبب في أن هؤلاء العباقرة كثيراً ما يبدون لنا أقرب ما يكونون إلى الروحانية الخالصة"(١).

وهكذا فإن المتصوفة الحقيقيين يفتحون قلوبهم "لموجة علوية أو مدد إلهي، يستولي على صميم وجودهم. وهم إذا كانوا كبيري الثقة بأنفسهم، فذلك لأنهم يشعرون بأنهم يطوون في ذواتهم شيئا أسمى منهم. وهكذا نراهم يقدمون الدليل على أنهم رجال عمل عظماء. أما ذلك المجرى الدافق الذي يدعونه ينهمر في صميم نفوسهم، فهو مجرى هابط من خلالهم يريد أن يمتد إلى باقي الناس. ومن هنا فإن الحاجة الملحة إلى نشر ما تلقوه وإذاعته فيما حولهم كثيرا ما تأخذ بمجاميع قلوبهم كأنها هي سورة الحب، ولابد لكل منهم من أن يسم ذلك (الحب) بطابعه الخارجي"(٢).

وينتهي برجسون إلى الاعتقاد بأن إرادة البطل تختلط بإرادة الله تعالى : "لأنه اتصل اتصالا مباشراً ومؤثراً بالله، وبالجهد الخالق الذي هو الله نفسه. وعندما تتبلور مثل هذه الإرادة في شخصية البطل فتصبح قوة جبارة هائلة تزحزح الجبال. ويعتبر برجسون شخصية (السيد المسيح) أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ.فالصوفي في نظره يستنفذ الحب كل وجوده -الذي ما هو إلا حب الله لجميع الناس-"(٣).

ويلاحظ أن أفكار برجسون حول البطولة وطبيعتها قد أثرت كثيرا في فلسفة أرنولد توينبي التاريخية وخاصة ما يتصل بالمبدعين وطبيعة عملية الإبداع ومصدرها الروحي. وهو ما تولينا عرضه بالتفصيل في الفصل الخاص بفلسفة التاريخ لدى توينبي.

ب. تفسير الحتمية التاريخية المثالية للبطولة :

لقد وضع أسس هذا التفسير الفيلسوف الألماني هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م)،

(١) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٤٥٢. (٢) المرجع نفسه، ص ٤٥٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٥٤.

وهو يرى أن البطل هو أداة بيد (الروح العامة) من أجل تحقيق أهدافها.

ويبدو أن الروح العامة لدى هيجل هي صياغة علمانية لفكرة العناية الإلهية أو الإرادة الإلهية. وقد أوضح كولنجورد ذلك بقوله : "ربما وقع هيجل في بعض الاحيان في نظرية شبيهة بالنظرية الدينية التي اعتنقتها العصور الوسطى حين قالت بأن الخطط التي نفذت في التاريخ هي الخطط التي رسمها الله ولا دخل للإنسان فيها بحال من الأحوال. أو (في النظرية الأخرى التي ترتدي ثوبا دينيا والتي قال بها رجال الاستنارة و(كانت) وهي التي تذهب إلى أن الخطط التي نفذت ليست من وضع الإنسان بل هي من وضع الطبيعة"[١].

وقد أوضح هيجل أن الروح العامة تسعى إلى تحقيق أهدافها بطريقة تخفى على انظار كثير من الناس ومنهم الأبطال بواسطة ما تتمتع به من (دهاء العقل) أو فكرة العقل الذي يخدع العواطف الإنسانية ليسيرها أداة في خدمته[٢]. وهكذا فإن دور الأبطال في التاريخ هو أن يكونوا وسطاء لروح العالم.

وقد لاحظ هيجل أن الأبطال يسعون إلى تحقيق أهداف الروح وهم يعتقدون أنهم يحققون أهدافهم ومصالحهم الخاصة، وهم يدفعون في معظم الاحيان ثمناً باهظاً من راحتهم وسعادتهم من أجل ذلك : "ولو أننا واصلنا السير لنلقي نظرة على مصير هؤلاء الأشخاص التاريخيين الذين كان دورهم أن يكونوا وسطاء لروح العالم فسوف نجد أنه ليس مصيراً سعيداً، فلم يصل هؤلاء إلى المتعة الهادئة، بل أن حياتهم كلها كانت عملا وعناء. ولم تكن طبيعتهم بأسرها سوى ذلك الانفعال السائد، وعندما يبلغون مقصدهم يسقطون كما تسقط القشرة الخالية من النواة، فيموت أحدهم في سن مبكرة مثل الاسكندر المقدوني، أو يقتل مثل يوليوس قيصر، أو ينفى إلى سانت هيلانة مثل نابليون"[٣].

وعلى الرغم مما تقدم، فإن الأهداف العامة التي يسعى هؤلاء العظماء إلى تحقيقها إنما هي في حقيقتها تعبير عن روح عصرهم وامتهم التي ارادت الروح تحقيقها بواسطتهم. لذا فإن هؤلاء الأبطال "لابد أن يعدوا حكماء عصرهم، ولابد

---

(١) كولنجورد، فكرة التاريخ، ص ٢١٥. (٢) المرجع نفسه، ص ٢١٥.

(٣) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: د.إمام عبد الفتاح، بيروت١٩٨٣، ص ١٠١.

من النظر إلى اعمالهم والى كلماتهم على أنها خير ما عمل وأفضل ما قيل في العصر "[١].

يبدو مما تقدم، أن هيجل يقدم لظهور الأبطال صيغة تتوسط بين مفهوم العناية الإلهية التي عبر عنها بقوة ووضوح كارليل، وبين النظرة المادية التاريخية التي ترى أن البطل هو ابن مجتمعه وعصره. أن البطل لدى هيجل هو أداة الروح العامة في تحقيق أهدافها العليا، ولكنه في الوقت ذاته يعبر عن اهداف امته وعصره التي هي (من غير أن يعلم) : أهداف الروح العامة في التاريخ.

ج. تفسير الحتمية الحضارية للبطولة :

يعد أوزلد أشبنكلر (١٨٨٠-١٩٣٦م) أشهر فلاسفة التاريخ الذين درسوا الحضارات بصفتها كائنات عضوية حية كالإنسان والنبات. ومن ثم، فقد طبق القوانين الحيوية عليها فتحدث عن ولادة الحضارة وشبابها وشيخوختها ووفاتها ... كما تحدث عن ربيع الحضارة وصيفها وخريفها وشتائها.

وكان من الطبيعي أن ينظر أشبنكلر - في ضوء هذا التصور - إلى الفرد بصفته خلية ترتبط حياتها شأن ملايين الخلايا الأخرى بمصير الحضارة الضخمة التي ينتمون إليها، فيحيون بحياتها ويموتون بموتها وليس لأحدهم إرادة مستقلة عن أرادة الحضارة التي ينتمون إليها.

في ضوء ما تقدم، فإنه ليس بالإمكان تصور وجود البطل في سياق هذا الفهم لطبيعة الحضارة ودور الأفراد (الخلايا) فيها. أن مصير الأفراد محكوم بطبيعة المرحلة التي تعيش فيها حضارتهم .. فإن كانت حضارتهم تعيش مرحلة القوة والشباب انعكس ذلك على حياتهم ... وان كانت تمر بمرحلة التدهور والسقوط فإن من المحتم أن يعاني الأفراد من آثار هذه المرحلة بكل ما تحمله من سلبيات وضعف فكري وأخلاقي.

ويظهر هذا البعد في فلسفة أشبنكلر بجلاء شديد حينما يتحدث عن الترابط بين الموقف من الدين والمرحلة التي تمر بها الحضارة فيقول : "فروح الحضارة في أدوارها الأولى، في ربيعها وصيفها، روح دينية، وليس في مقدورها أن تكون

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

غير دينية أو لا دينية ...فليس الإلحاد نظرة في الوجود يمكن أن تنشأ في أي زمان، كما أنه ليس شيئا طارئاً يتصل بطبيعة الأفراد وأهوائهم الفردية. إنما الإلحاد ضرورة محدودة بزمان في تطور الحضارة، وليس في استطاعة كائن من كان ممن يحيا في هذا الزمان أن يتخلص منه، مهما أظهر من تدين وتقوى ..."[١] ويضيف أشبنكلر أن "الإلحاد يوجد بالضرورة في دور المدنية منذ ابتداء هذا الدور، وينتسب إلى الرجل القاطن في المدن الكبرى .. "[٢].

أن النص المتقدم صريح في إنكار دور الفرد أو البطل في اختيار مصيره .. حتى ما يتصل منه بإيمانه .. فهو خلية تابعة للحضارة التي ينتمي إليها .. يؤمن إن كانت تعيش في مرحلة الإيمان، ويلحد إن كانت تحيا في مرحلة الإلحاد شعر بذلك أم لم يشعر. وأن للقارئ أن يتساءل : هل للبطل دور في ظل هذا التصور الحتمي لتأثير الحضارة في ابنائها ؟! إننا هنا، أمام (جبرية حضارية) تجعل من الحضارة كائناً عضوياً يستوعب فعل الأفراد والجماعات ويقرر مسيرتهم ومصيرهم في التاريخ[٣].

د. التفسير المادي ـ الجدلي للبطولة :

على خلاف المذاهب المثالية في تفسير البطولة التي تربط نشأة البطولة بقوة غيبية إلهية أو حالة روحية أو حضارية معينة، تنظر المذاهب المادية إلى البطولة من خلال مسيرة المجتمع تقدم القوى المنتجة فيه، إذ تعمل البطولة على إزالة العراقيل والعقبات التي قد تقف في طريق وتقدم تلك القوى المنتجة[٤].

ويرى كارل ماركس أن (الطبقة) تمثل دوراً رئيسا في بنية المجتمع وذلك لأن الطبقة هي نتاج الأسس المادية التي يقوم عليها نظام الإنتاج في المجتمع. أما الفرد، فإن أهميته ترجع بصفة خاصة إلى كونه عضواً في الطبقة. ومن ثم فإن "أسلوب الانتاج في الحياة المادية يعين الصفات العامة للعملية الاجتماعية والسياسية والروحية في الحياة، وليس شعور الناس هو الذي يعين وجودهم، بل

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، إشبنجلر، القاهرة ١٩٤٥، ص ١٦٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٦.
(٣) للمزيد من لتفاصيل: يراجع الفصل الخاص بفلسفة إشبنكلر من الكتاب، ص٣٦٧-٣٩٤.
(٤) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٤٣٥.

أن وجودهم هو الذي يعين شعورهم"[١].

يظهر مما تقدم، أن الماركسية لا تعطي للفرد إلا دوراً ثانويا في المجتمع، فالفرد في نظرها تابع لطبقته تبعية كاملة وحتمية. ومن ثم، فإن ماركس وأنجلز لم يظهرا اهتماما كبيرا بدور الرجل العظيم (البطل) في التاريخ لأنهما وجدا أن البطولة هي من صنع الأمم والشعوب وليس الأفراد .. وما الأفراد إلا أدوات بيد الطبقة التي ينتمون إليها من أجل التعبير عن مصالحها وتحقيق أهدافها.

وقد واجه أتباع المذهب الماركسي إشكالية معقدة في مواجهة هذا الموقف، فهم مضطرون إلى إنكار دور البطل في صنع أحداث التاريخ انسجاما مع منطلقاتهم المذهبية، ولكنهم، في الوقت نفسه، لا يستطيعون التنكر لدور قادتهم العقائدين من امثال ماركس وأنجلز ولينين وغيرهم في صنع أحداث التاريخ[٢].

وقد تصدى المفكر الماركسي الروسي جيورجي بليخانوف (١٨٥٦-١٩١٨م)، لمعالجة هذه الإشكالية في كتابه "دور الفرد في التاريخ"[٣]. لقد اتخذ بليخانوف موقفاً وسطاً بين الموقف الذي يؤكد أن الفرد(البطل) هو العامل الحاسم في صنع التاريخ وبين الموقف المعارض الذي يرى أن المجتمع (الطبقة) هو الذي يصنع الأحداث من خلال قوانين التطور وصراع النقائض (الديالكتيك). وقد عبر بليخانوف عن هذا الموقف الوسطي في عدة مواضع من الكتاب، نحو قوله : " أن الرجل العظيم يعد عظيماً، لا لأن صفاته الشخصية تطبع الأحداث التاريخية بطابعها الخاص، بل لأنه يتحلى بصفات تجعله أقدر من الآخرين على الاستجابة للضرورات الاجتماعية العظيمة في عصره، تلك الحاجات التي تتأتى عن الأسباب العامة والخاصة. أن(كارليل) في كتابه المعروف عن الأبطال يسمي الرجال العظام (البادئين). وتأتي هذه الكلمة في موضعها تماما. نعم إن الرجل العظيم هو البادئ، لأنه يرى أبعد من الآخرين، ويتشوف بقوة أكثر منهم، إنه يجد حلا للمسائل العلمية الراهنة بقدر ما يطرحها التطور الثقافي المتقدم للمجتمع، وهو الذي ينبه إلى الحاجات الاجتماعية الجديدة، التي خلقها تطور الحاجات الاجتماعية من

(١) فريدريك أنجلر، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ترجمة: د.راشد البراوي، القاهرة ١٩٦٨، ص ١١٩.
(٢) إحسان سركيس، مقدمة لكتاب: دور الفرد في التاريخ، دمشق ١٩٧٤، ص ١٨.
(٣) بليخانوف، دور الفرد في التاريخ، ترجمة: إحسان سركيس، دمشق ١٩٧٤.

داخل المجتمع، ويأخذ على عاتقه أمر تحقيقها. إنه البطل، لا بمعنى أنه قادر على إيقاف أو تعديل السياق الطبيعي للأشياء، بل بمعنى أن عمله هو التعبير الواعي والحر عن سياق هذه الأشياء الضروري وغير الواعي. وكل أهميته تكمن هنا، وكذلك قوته. ولكن هذه الأهمية جبارة، وهذه القوة هائلة"[(١)].

وفي مجال العلاقات التي يتحرك في مجالها البطل أوضح بليخانوف أن "ما من رجل عظيم يستطيع أن يفرض على المجتمع علاقات لا تتلائم أبداً مع حالة القوى المنتجة أو لم يعد بعد أوان تلائمها. وبهذا المعنى يغدو متعذراً عليه أن يصنع التاريخ إذ يصبح كمن يقدم أو يؤخر عبثاً عقارب ساعته. فليس بمقدوره أن يعجل في سير الزمن، وليس بمستطاعه أن يعود بهم القهقري"[(٢)].

وهكذا يتوصل بليخانوف إلى "أن الأفراد بفضل الخصائص والمميزات التي يتمتعون بها يمكنهم أن يؤثروا في مصير المجتمع، ويمكن أن يكون أثرهم شديداً، إلا أن إمكانية هذا التأثير وكذلك اتساعه أو مداه محددان بتنظيم المجتمع وبعلاقات القوى الاجتماعية. أن سجايا الفرد ليست (عاملا) من عوامل التطور الاجتماعي إلا بمقدار ما تسمح العلاقات الاجتماعية بذلك، ويبقى هذا العامل ما سمحت به هذه العلاقات وبالشكل الذي تبيحه"[(٣)].

وفي الختام، قد يكون من الضروري أن نشير إلى أنه على الرغم من الجهود التي بذلها بليخانوف وغيره من المفكرين الماركسيين في التأكيد على أن البطل هو نتيجة تفاعل بين المواهب الشخصية والظروف الموضوعية للمجتمع وبخاصة ما يتصل منها بنظام الإنتاج وعلاقاته، فإن الممارسة الواقعية في الدول التي قامت على أساس المذهب الشيوعي قد اتجهت بقوة نحو تمجيد البطولة وعبادة الشخصية وبخاصة بالنسبة إلى قادة الحزب الشيوعي ورؤساء الدول الشيوعية من أمثال ماركس ولينين وستالين وماوتسي تونغ.

هـ. التفسير الوراثي للبطولة :

حاول بعض الباحثين أن يجدوا تفسيراً لظاهرة العبقرية التي تميز بها الأبطال

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٤-١١٥.
(٢) بليخانوف، دور الفرد في التاريخ، ص١١٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٥.

في قوانين الوراثة فألف فرنسيس غالتن في عام ١٨٦٩م كتاب (العبقرية الوراثية). وقد تابعت هذا الاتجاه باحثة أخرى تدعى كاترين كوكس، فأصدرت في عام ١٩٢٦ كتاباً بعنوان: (الخصائص المبكرة لثلاثمائة من العباقرة)[١]. وقد اتجهت بعض الدراسات للتعرف على أثر عامل الوراثة في البطولة في شريحة معينة من القادة. فقد وضع الباحث الأمريكي فريدريك آدمز وود دراسة مفصلة عن٣٨٦ ملكاً في أوروبا الغربية تعاقبوا على عروشها منذ القرن الحادي عشر وحتى عهد الثورة الفرنسية، إذ أكد أن الملوك قد أثروا في التاريخ الأوروبي خلال هذه المدة تأثيراً بليغاً، وأن مناقبهم كانت مترابطة مع أوضاع أقطارهم بنسبة ٦٠٪ على الأقل[٢].

وربما كان من الواضح أن فكرة الوراثة في البطولة لا تستطيع أن تصمد امام النقد العلمي لأن الأمثلة عليها مستمدة من تاريخ الملوك حيث يقوم هذا النظام على الأساس الوراثي. وإن استعراض تاريخ هؤلاء الملوك يثبت أن معظمهم لم يكونوا أبطالا (عباقرة). كما أنه ليس من المؤكد أن سبب التفوق لدى الأبطال منهم كان عنصر الوراثة وحده لأنه ليس بالإمكان إهمال عنصر التربية والتدريب والتعليم الذي هو ذو طبيعة اجتماعية مكتسبة.

و. العوامل المتعددة في تفسير البطولة:

لاحظ أحد الباحثين بحق أن هناك جدالا طال أمده في علم النفس يدور حول الطبع والتطبع، فعند أحد طرفي النزاع يوجد أصحاب النظرية الفطرية الذين يعتقدون أن السلوك الإنساني موجه في الغالب من خلال ما تفرضه بعض المعطيات البيولوجية كالوراثة. أما عند الطرف الآخر فيوجد البيئيون الذين يعزون الدور الرئيس في تشكيل الشخصية الإنسانية إلى الأحداث التي تقوم بتشكيل الحياة منذ لحظة الميلاد، وهذه الأحداث والوقائع هي التي تعزز ارتقاء الفرد الإنساني، وتؤدي إلى ظهور الأبطال. إن علماء النفس اليوم لن يدافعوا عن أي من هذين الاتجاهين المتطرفين "فالسلوك الإنساني ينظر إليه الآن على أنه دالة لكل من الطبع والتطبع. والسؤال المشروع ليس هو ما إذا كان الطبع أو التطبع هو الذي

---

(١) سايمنتن، العبقرية والإبداع والقيادة، ص ١٤.

(٢) سدني، هوك، البطل في التاريخ، ترجمة: مروان الجابري، بيروت ١٩٥٩، ص ٥٣.

يحدد السلوك، بل هو كيف يتفاعل كل من الطبع والتطبع، وما هي أهميتهما النسبية في تشكيل الشخصية الإنسانية. وهذا التساؤل ذو أهمية خاصة لفهم الإبداع أو القيادة، فبعض الناس يعتقدون أن العبقري (يولد) والبعض الآخر يعتقد أنه (يصنع)، ولعل الحقيقة توجد في تركيب معين منهما، واحدى طرائق إلقاء الضوء على هذه القضية هي أن نفحص العوامل التي تؤثر على التطور المبكر للعباقرة"[١].

وفي ضوء ما تقدم، فإن الاتجاهات الحديثة في بحث البطولة لم تعد تقبل النظرات التأملية العامة أو الأحكام (العقائدية) القطعية سواء أكانت مع هذا الاتجاه أم ذاك، وفضلت أن تأخذ عوامل متعددة بنظر الاعتبار في دراستها لظاهرة البطولة وتفسير ظهور العبقرية. مثل ترتيب الميلاد في الأسرة، والذكاء، والتعليم، والعمر، وروح العصر،والعنف السياسي[٢].

لقد توصل (سايمنتن) من خلال أخذ كل هذه العوامل بنظر الاعتبار عند دراسته لمسألة البطولة وعوامل ظهور العبقرية إلى أن (البيئة) تؤدي بشكل عام "دوراً أكبر بكثير من الوراثة في ظهور العبقرية. وعلى الرغم من أن الذكاء خاضع للوراثة البيولوجية بشكل قابل للقياس، فإن الظروف البيئية للأسرة، وكذلك المؤثرات ما بين الأجيال، يبدو انها أهم في تطور المبدع الممكن أو القائد الممكن. ويزيد توافر الأشخاص الذين يمكن أن يقتدى بهم من الناحية الاجتماعية الثقافية فرص احتواء أي جيل من الأجيال على عدد العباقرة المشهورين. وتساعد الظروف الأسرية على تقرير أي الأعضاء في جيل من الأجيال سيحرزون الشهرة. وكل جيل يكمل البناء فوق إنجازات الجيل السابق عليه، ويقوم بدفع الثقافة الإنسانية إلى الإمام ... وقد عرف إسحاق نيوتن هذا حين قال في أوج شهرته : (إن كنت رأيت أبعد من غيري فلأنني وقفت على أكتاف العمالقة) .. "[٣].

(١) سايمنتن، العبقرية والإبداع والقيادة، ص ٤٩-٥٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ٧٢-٧٣.

الفصل الثاني
مسار التاريخ وغايته

أوضحنا في بداية الفصل الأول من الكتاب أن التاريخ يقوم على عناصر ثلاثة هي الزمان والمكان والإنسان، وتقوم العلاقة بين هذه العناصر على الحركة والتفاعل الدائمين. وقد ادرك فلاسفة اليونان القدماء هذه الحقيقة وربطوا بينها وبين ظاهرة الحركة والتغير في الوجود.

وكان من أقدم الفلاسفة الذين تحدثوا عن هذه الظاهرة هـ قليطس (٥٣٠-٤٧٠ق.م) بقوله : "أن جميع الأشياء تجري وتتدفق وتتغير، وحتى في أكثر المواد سكونا تجد تدفقا وحركة غير منظورة"[١]. كما قال : "إنك لا تستطيع أن تنزل نفس البحر ولو لمرة واحدة"[٢]. في ضوء ما تقدم فقد أصبح من المتفق عليه : "أن مبدأ التغير في حد ذاته هو المبدأ الأوحد في الكون الذي لا يتغير ولا يتبدل "[٣].

ويلاحظ أن الوعي بظاهرة التغير والتحول في التاريخ قد اقترن بالبحث عن مسار حركة التاريخ، فظهرت اتجاهات متعددة في هذا المجال كان منها النظرة المتشائمة التي ترى أن حركة التاريخ تسير نحو التدهور من الرفعة والكمال إلى النقص والفساد. وقد عارض من هذه النظرة عدد كبير من المفكرين والمؤرخين الذين رأوا أن التاريخ يتقدم دائما إلى الإمام. هذا في الوقت الذي ذهب فيه مؤرخون آخرون إلى أن حركة التاريخ تسير في دورة مقفلة أو مفتوحة على صورة حلزون بحسب اجتهاد كل مؤرخ. وفضلا عما تقدم فقد وجد بين المؤرخين من يرى أن مسارات التاريخ كثيرة ومتنوعة، وأن التقدم والتأخر أحكام قيمية اخلاقية ذات طبيعة نسبية. لذا فهم يرفضون إصدار احكام عامة مطلقة ويميلون إلى النظر إلى حركة التاريخ من خلال منظور نسبي[٤].

---

(١) ديوارنت، قصة الفلسفة، ص٤٨.
(٢) ارمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، القاهرة ١٩٦٣، ص٦٢.
(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص١٧٣.
(٤) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٥٥-٥٦ ،زريق، نحن والتاريخ ص١٢١-١٢٤.

ومن أجل تقديم صورة واضحة عن كل اتجاه من هذه الاتجاهات فإننا سنتولى عرضها بحسب التسلسل الآتي :

■ **أولا. اتجاه تدهور حركة التاريخ :**

يستند هذا الاتجاه الذي ينظر إلى حقبة معينة من حقب الماضي وكأنها تمثل الحقبة الذهبية من تاريخ المجتمع وقوته، إلى عوامل متعددة نلخصها في النقاط الآتية :

أ. العامل النفسي :

يميل الإنسان إلى الشكوى من الحاضر وينسب إليه كثيرا من المساوىء والشرور في الوقت الذي يحن إلى الماضي وينسب إليه كل خير ومجد وفضيلة وربما كان سبب ذلك ؛ أن الإنسان مازال يعاني من متاعب الحاضر وهمومه بينما تكون هموم الماضي قد غابت وانقضت ولم يبق منها سوى الذكريات ومن ثم يصبح في وسع الإنسان أن يذكر محاسنها ويتجاوز عن مساوئها على قاعدة اذكروا محاسن موتاكم. وقد أشار أحد الباحثين إلى هذا النزوع المتشائم لدى غالبية الناس فقال : "يبتهج الإنسان للأنباء السارة لحظات، ولكنه يكتئب للكوارث أياما بل شهورا، يحتفل بعيد ميلاده يوما، ويرتدي السواد على فقد عزيز أو قريب شهورا بل سنينا"[١].

ب. العامل الديني :

من المعروف تاريخيا أن بعض الأقوام كالهنود والصينيين كانوا يقدسون الأجداد ويعبدونهم، كما كان منهم من ينظر إلى حكامه بصفتهم آلهة أو أبناء آلهة ويتوجهون إليهم بالعبادة، لذا كان من الطبيعي أن ينظر إلى الماضي الذي سادوا فيه أو حكموا نظرة تقديس وإكبار[٢]. ويقدم لنا (هسيود) الشاعر اليوناني الذي عاش في القرن الثامن قبل الميلاد في قصيدة (الأعمال والايام) صورة واضحة عن تقسيم التاريخ على وفق هذا المنظور المتشائم للتاريخ. فهو يقسم التاريخ الإنساني إلى خمسة عصور، يبدأ العصر الأول بالعصر الذهبي الذي حكمه كرونوس (إله

(١) صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، ص١٩٦.
(٢) المرجع نفسه، ص١٩٣.

الزمن) وفيه استسلم الناس للالهة. ثم حل بعد ذلك العصر الفضي الذي حكم فيه زيوس (كبير الآلهة) وفيه أهمل الناس العبادة، ثم تلاه العصر البرونزي الذي توحش فيه الناس، أما العصر الرابع فكان العصر البطولي الذي ظهرت فيه البطولات الفردية وكثرت فيه الحروب، وأخيرا جاء العصر الخامس وهو العصر الحديدي الذي ظهرت فيه الانانية الفردية التي تدفع إلى الانتقام وتجلب التعاسة لبني الإنسان[١].

ويلاحظ أن هسيود كان يعني سوء أوضاع عصره وهو العصر الحديدي وهو يعرض هذا التقسيم لحقب التاريخ.

وقد انتقل هذا التقسيم للتاريخ مع بعض التعديل إلى اليهود إذ جاء في نبوءة دانيال في تفسيره لحلم نبوخذ نصر كما وردت في العهد القديم إلى مملكات متتابعة من الذهب والفضة والنحاس والحديد والصلصال أو الطين[٢]. وهكذا فقد اعتقد اليهود أن العصر الذهبي للإنسان كان قبل خروج الإنسان من الجنة بسبب ترديه في الخطيئة وعصيانه الرب. وقد انتقلت النظرة نفسها إلى المسيحيين "فأخذوا بآراء العبرانيين بالنسبة لتردي الإنسان، وربطوا بين هذه الفكرة وما ردده الوثنيون عن الانحدار من عصر ذهبي، وخرجوا من ذلك بأنه ليس للإنسان أن يتوقع دولة مثالية على هذه الأرض، وأن حالة النقاء والطهر الكاملين لن يصل إليها الإنسان إلا في العالم الآخر، ومن وجهة النظر المسيحية وكما جاء في سفر الرؤيا، فإن قيام القيامة ونهاية الحياة سوف تسبقه نذر على الأرض بالغة الرعب والفظاعة"[٣].

فإذا انتقلنا إلى الفكر الإسلامي فإننا سنلاحظ وجود تيار متشائم ينظر إلى الماضي نظرة شديدة الشبه بنظرة أهل الكتاب، إذ يبدأ التاريخ عند أصحاب هذا التيار من الكمال عندما خلق الله آدم عليه السلام وأسكنه الجنة، ثم يأخذ في الانحدار والانتقاص حتى يصل التاريخ البشري إلى نهايته ويأتي يوم القيامة، عند ذلك تعود

---

(١) عويس، د.عبد الحليم، تفسير التاريخ علم إسلامي، القاهرة، بلات، ص٦٣-٦٤ راجع أيضا، ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٧٩.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٩٤.
(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١ ص٢٤٢.

الأشياء إلى كمالها الأول[١].

إن هذه النظرة إلى التاريخ كما يرى الدكتور عزيز العظمة تبدو "مماثلة تماما لمفهوم التاريخ عند آباء الكنيسة ـ المسيحية ـ الأوائل"[٢].

ويظهر للباحث أن سبب نشوء هذه النظرة المتشائمة إلى الماضي عند المسلمين هو كثرة استعانتهم في تفسير قصص القرآن الكريم بالروايات الإسرائيلية[٣]. فضلا عن عدم رضا غالبيتهم عن مسار التجربة السياسية لدولة الخلافة الإسلامية بعد عصر الخلفاء الراشدين وشعورهم بانحرافها عن المثل العليا التي جاء بها الإسلام[٤].

وقد عزز أصحاب هذه النظرة موقفهم بالإشارة إلى حديث يرويه عمر بن حصين، جاء فيه أن رسول الله ﷺ قال : "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"، وقد أضافت بعض الروايات إليه قوله ﷺ : "ثم أن بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السمن"[٥]. وقد ذكر الحافظ ابن حجر في تفسير هذا الحديث في كتابه فتح الباري ج٧ ص٤ ما نصه : "اتفقوا أن آخر من كان من أتباع التابعين ممن يقبل قوله من عاش إلى حدود سنة ٢٢٠هـ. وفي هذا الوقت ظهرت البدع ظهورا فاشيا، وأطلقت المعتزلة ألسنتها، ورفعت الفلاسفة رؤوسها، وامتحن أهل العلم ليقولوا بخلق القرآن، وتغيرت الأحوال تغيرا شديدا، ولم يزل الأمر في نقص إلى الآن.."[٦].

ويلاحظ أنه على الرغم من شيوع هذه النظرة المتشائمة إلى الماضي عند المسلمين، فقد ظهر في الفكر الإسلامي اتجاه آخر يحاول تعديل هذه النظرة ويعمل على إشاعة روح التفاؤل في النظر إلى المستقبل من خلال تأكيد فكرة

---

(١) العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، ص٩٤-١٢٧.
(٢) المرجع نفسه، ص١٠٩.
(٣) الطبري، تاريخ، ج١، ص٩-٤٥٢.
(٤) د. فهمي جرعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت ١٩٨١، ص٢١-٢٥.
(٥) ابن الديبع الشيباني، تيسير الوصول إلى جامع الأصول، ج٣ ص٢٢٦-٢٢٧.
(٦) محب الدين الخطيب، حملة رسالة الإسلام الاولون، مصر، بلات، ص٣.

العناية الإلهية في التاريخ. وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه على صحة نظرتهم بالحديث النبوي الذي أورده أبو داود والحاكم والبيهقي، والذي جاء فيه أن رسول الله ﷺ قال : "أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[١]. وقد فسر هذا الحديث بأنه في جوهره : "تأكيد لفكرة العناية الإلهية، فالكلمة، باقية في الناس ولم تنقطع باكتمال الوحي السماوي وموت الرسول ﷺ، وعناية الله ترعى البشرية دائما، بل إن الإسلام خالد باق، ودعوته مستمرة في هذه الأمة. وفي الحديث من جهة أخرى إشارة إلى ما يمكن أن نسميه بـ(الدورات الروحية) في حياة المجتمع الإسلامي، وهي فكرة جوهرية في الثقافة الإسلامية بصفة عامة. فحركة التجديد الديني في الإسلام مستمرة، وعليها تقوم فكرة الاجتهاد الذي هو مبدأ الحركة في بناء المجتمع الإسلامي"[٢].

وإن مما يلتقي مع هذه النظرة المتفائلة إلى المستقبل وجود بعض المفكرين المسلمين في العصر الوسيط الذين كانوا يعتقدون أن بإمكان المجتمع أن يحقق تقدما مستمرا على الصعيد العلمي والمعرفي. فقد لاحظ روزنثال "أن فكرة التطور المستمر من جيل إلى آخر لم تكن فكرة غريبة كليا على التفكير الإسلامي ففي شرح الفلسفة الأفلاطونية يقول الفارابي أن أفلاطون كان يقصد من كلامه في طيماوس ...: "أن كل معرفة يمكن أن تخطر في البال ستصبح يوما في متناول الجنس البشري، وذلك نتيجة للبحث الذي لا ينقطع بل يستمر من جيل من العلماء إلى جيل آخر. وهنالك مفكر مسلم واحد على الأقل، هو أبو بكر الرازي، كان على اقتناع بأن تاريخ الفلسفة الحقة، ما هو إلا بناء متواصل على أسس وضعتها الأجيال السابقة من الفلاسفة"[٣].

وفضلا عما تقدم، فإن الباحثين في فلسفة ابن خلدون في التاريخ والاجتماع يرون أنه كانت له مساهماته البارزة في اغناء الفكر الذي يرى أن التطور والتقدم إحدى السنن أو القوانين التي تقوم عليها الحياة والمجتمع، [وهو بالتفصيل في

---

(١) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، حققه د. جميل صليبا، بلا مكان ١٩٨٠، ، ص١٥٩.
(٢) الشرقاوي، أدب التاريخ عند المسلمين ص٣٢٣، جدعان، أسس التقدم، ص٢٥-٢٦.
(٣) فرانز روزنثال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د. أنيس فريحة، بيروت ١٩٦٤ص١٨٥.

فصل لاحق عند حديثنا عن ابن خلدون].

في ختام هذا البحث عن نظرة المسلمين إلى الماضي من المناسب أن نشير إلى أن الإسلام لم يرتب نتائج مستقبلية على خطيئة آدم ﵇ ولم يحمل ذريته شيئا من وزرها كما فعلت النصرانية[١]. وفضلا عما تقدم، فإن القرآن الكريم لم ينسب إلى عصر من العصور فضائل تميزه من العصور الأخرى. أن قيمة كل عصر وجيل تتوقف كما يؤكد القرآن الكريم على صلاح الناس ومدى التزامهم بعمل الخير[٢].

ج. العامل التاريخي :

توجد في تاريخ كل أمة عظيمة حقبة يتحقق فيها تقدم كبير على المستوى السياسي والحضاري حتى تبدو تلك الحقبة في نظر الأجيال اللاحقة وكأنها قمة تاريخ الأمة، أو عصرها الذهبي. وهكذا .. كان تاريخ اليونان والرومان في عصر الازدهار الحضاري بهذه المثابة بالنسبة إلى الاوروبيين في عصر النهضة[٣]. كما تعد الحقبة الإسلامية من التاريخ العربي الإسلامي بهذه الصورة بالنسبة إلى العرب المعاصرين. وإذا كان بإمكان الباحث المعاصر من خصوم نظرية التقدم، أن يشكك بهذه الفكرة ويقول إن هذه الأوصاف هي أحكام نسبية تتأثر بالعوامل الفكرية والنفسية للأمة أو لبعض فئاتها في فترة زمنية معينة فإن ذلك لا يمنع من الإقرار بان هذا العامل يمثل أحد العوامل التي تدفع الأفراد والجماعات إلى النظر إلى مسار التاريخ نظرة متشائمة.

د. العامل الفلسفي :

أن الحكم على أحداث التاريخ ومساره ذو طبيعة نسبية يتأثر بعقائد الناس ونظراتهم الفلسفية إلى الحياة، فما يعد صالحا وجديرا بالتقريض والثناء في نظر البعض، قد يكون موضع ذم وقدح في نظر البعض الآخر. وهكذا فقد تفاوت الناس في تقويمهم وحكمهم على وقائع التاريخ وتطوراته. وقد لاحظنا قبل قليل أن الحافظ ابن حجر كان يرى في ذيوع آراء المعتزلة العقلانية بين المسلمين وانتشار

---

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة: ٣٥-٣٨، الطبري، تاريخ، ج١ ص١٣٢.
(٢) خليل، د.عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص١٤-١٢٥.
(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٩٤.

المقولات الفلسفية بينهم في القرن الثالث من الهجرة دليلا على تدهور أوضاع المسلمين وتراجعهم بينما لو رجعنا إلى المعتزلة والفلاسفة للتعرف على آرائهم لوجدنا أنهم كانوا يرون أن العقبة الكبرى في سبيل تقدم المسلمين هي في النزوع إلى التقليد وإهمال حكم العقل[١].

وتواجه الحضارة الغربية ما واجهته الحضارة العربية الإسلامية من اختلاف في تقويم نزعاتها وتوجهاتها .. فإنه في الوقت الذي تجد فيه هذه الحضارة لها أنصارا متحمسين في الغرب وفي أنحاء شتى من العالم، فإنها تواجه بالانتقاد والمعارضة من قبل عدد كبير من أبنائها أنفسهم. ونذكر على سبيل المثال بعضا من هذه الانتقادات. يقول الأديب الألماني غوته : "لقد صار الإنسان أكثر ذكاءاً ووعيا، ولكنه لم يعد أكثر سعادة أو أنبل خلقا" ويكتب إدوار كربنتر في ذم المدنية : "أنها مرض على جميع الأجناس البشرية أن تبرا منه كما يبرا الأطفال من مرض الحصبة والسعال الديكي، بعد عناء - فالمدنية ـ في رأيه ـ هي النهاية والخاتمة التي يتوقف عندها كل تطور، ويصل إلى مداه المحتوم". ويكتب برنادشو "أن المدنية مرض ينشأ من بناء المجتمعات من مواد عفنة، ثم يتساءل أين التقدم المدعى ؟

إن المدنية لم تتقدم خطوة واحدة منذ عصر الحيثين... ذلك أن الإنسان ما دام على حالته المعهودة، فإن من غير المتوقع أن تحقق الإنسانية أي تقدم أكثر مما عرفت"[٢].

نخلص مما تقدم أن الحكم على مسار التاريخ، سواء أكان متشائما أم متفائلا، فهو مسألة نسبية قيمية تتصل بالوعي الإنساني تجاه وقائع التاريخ. لذا فإنه ليس من المستحيل أن يخطىء الإنسان في الحكم على الواقع التاريخي وتقييمه فيحكم على التقدم بأنه تأخر، وقد يفعل العكس، وفي أحيان أخرى قد يمضي التاريخ في طريق التطور والتقدم دون أن يوجد الوعي التاريخي الذي يرصد ذلك التطور والتقدم.

---

(١) جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص٢٢-٢٤.

(٢) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٦٣-٦٥.

■ **ثانيا. نظرية التقدم في حركة التاريخ:**

أشار أحد المؤرخين إلى أن "أكثر من تسعة وتسعين في المائة من عمر الإنسان على الأرض مضى دون أي إدراك للتقدم الذي حققته الحضارة البشرية في تلك الحقبة. والحقيقة أن التقدم البشري حتى القرن السابع عشر كان يتم طبيعيا وتلقائيا، ولم يكن بأي حال نتيجة جهد جماعي لتحقيق تقدم جنسي أو حضاري بدافع من وعي وإدراك للوصول إلى حالة مثالية"(١).

ويعرف التقدم عند أصحاب نظرية التقدم بأنه "فلسفة متفائلة ترى أن الكمال البشري غير محدود، وأن تاريخ البشرية يمر في مسار تقدمي تتطور خلاله معرفة الإنسان، وتقترب شيئا فشيئا نحو الهدف النهائي للمجتمع البشري، وهو تحقيق الحرية والكمال والسيطرة التامة على الطبيعة"(٢).

ويلاحظ أنه على الرغم من وجود أصول مهمة لنظرية التقدم في الفكر اليوناني والفكر الإسلامي، فإن هذه الأصول لم تتحول إلى تيار فاعل يوجه الوعي التاريخي ويقوده من أجل تحقيق أهدافه حتى تهيأت له الظروف المناسبة للظهور والتطور في أوروبا منذ القرن السابع عشر(٣).

وسنتولى عرض مسار تطور هذه الفكرة بإيجاز في النقاط الآتية:

أ. ترجع أصول نظرية التقدم في الغرب إلى عدد من علماء وفلاسفة عصر النهضة الذين رأوا أن المستقبل يدخر للإنسان مستقبلا أفضل، وأن العلم التطبيقي يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف(٤). وقد عبر عن هذا التطلع فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) بقوله: "لقد وهبنا الله أرواحا تساوي جميع العالم. وكل شيء ممكن بالنسبة إلى الإنسان. إن الزمن شاب، أعطنا بضعة قرون من السنين، وبذلك سنعود ونعيد بناء كل شيء. وقد نتعلم على الأقل أنبل وأعظم درس في الحياة، وهو ألا يحارب الإنسان أخاه الإنسان، ويشن الحرب فقط

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢ ص٢٤٢.
(٢) المرجع السابق، ص٦٠.
(٣) هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٦٩ ص١٠٧ جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص٤٧.
(٤) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج٢، ص٢٤٢.

على العقبات والعراقيل التي تحول بين الإنسان وانتصاره على الطبيعة"[١].

ب. وفي خضم الصراع بين أنصار القديم وانصار الجديد أخذ أصحاب نظرية التقدم يعززون منطقهم ويوضحون أبعاد تصورهم لحركة التاريخ. وكان من جملة الأفكار التي قدموها في هذا المجال "اتهام دعاة القديم بأنهم قد وقعوا في وهم قياس خاطىء، وذلك حين نظروا إلى من سبقهم من القدماء بوصفهم أقدم عهدا، فظنوا أنهم لابد أن يكونوا أرجح عقلا، ولكن الإنسان كما يكبر سنا، فتزداد حكمته مع الايام نضجا وأصالة، فكذلك تمضي الإنسانية مع الزمن نحو التقدم، فإذا كان للقديم فضل السبق، فإن للاحق فضل الكمال"[٢]. وقد قدم المؤرخ برنارد دي فونتيل (١٦٥٧-١٧٥٧م) عرضا جيدا لنظرية التقدم في مواجهة خصومها، فأوضح أن القدماء والمحدثين يتشابهون بصفة أساسية من الناحية العضوية (البيولوجية) التي لم يطرأ عليها أي تقدم. أما من الناحية الإبداعية أو العلمية فإنهم قد يتكافؤون في مجال الفنون الجميلة؛ التي هي أساسا تعبير تلقائي عن الروح والنفس .. فلا يوجد هنا قانون للتقدم، فإذا كان للقدامى أعمالهم العظيمة في هذا المجال، فإن احسن أعمال المحدثين في الفن والشعر والخطابة لا تقل عظمة عن أكمل وأحسن ما أنتجه القدماء. أما في مجال العلم والصناعة، فإن الأمر يختلف تماما إذ حدث فيهما تقدم وتطور، ولا يزال العلم ينتظر في تلك المجالات مزيدا من التقدم في المستقبل. وقد أعلن فونتيل في ختام عرضه لنظرية التقدم : أن الإعجاب بالقدماء الذي لا يسانده عقل أو منطق إنما هو عقبة رئيسية في طريق التقدم[٣].

ج. وفي القرن الثامن عشر، ساهم عدد من المفكرين الفرنسيين في تقديم مزيد من الأفكار في دعم نظرية التقدم، فأكد جاك تيركو (١٧٢٩-١٧٨١م) فكرة استمرار التاريخ والخاصية المتطورة للتقدم، كما أوضح أنه كلما ازدادت الحضارة تعقيدا ازدادت سرعة التقدم البشري، ولذا فإن التقدم كان بطيئا

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص١٨٠.
(٢) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٥٧.
(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢٤٣.

للغاية في العصور البدائية، ثم ازدادت سرعته في العصور الحديثة.

أما كوندرسيه (١٧٤٣-١٧٩٤)، فإنه لم يكتف بالتعبير عن اعتقاده في أن التقدم أمر حقيقي، بل أنه خطا خطوة أخرى إلى أمام إذ قدم تصورا لتاريخ الحضارة الإنسانية يتألف من عشر حلقات "كل منها تمثل مرحلة من مراحل تطور الجنس البشري والحضارة البشرية، وأوضح أن تسعا من هذه المراحل قد انقضت فعلا، وأن الثورة الفرنسية والعلم الحديث قادا الجنس البشري إلى حافة المرحلة العاشرة"[١]. التي لابد أن تقود خطى الإنسانية نحو الحرية والمساواة واحترام حقوق الإنسان فضلا عن تحقيق المزيد من التقدم العلمي وبذلك تسير الإنسانية نحو سعادة فكرية وخلقية واجتماعية[٢].

إن جهود كوندرسيه المذكورة آنفا جاءت متكاملة مع جهود فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) الذي دعا إلى استخدام العقل من أجل دراسة التاريخ وفقا لمنطق الفلسفة، وكان هو أول من استخدم تعبير (فلسفة التاريخ). ومن أجل تحقيق هذا الهدف فقد عكف على دراسة التاريخ، وغاص في مئات المجلدات والمذكرات، وقد اقتنع في خاتمة المطاف أن أفضل منهج لدراسة التاريخ هو المنهج العقلاني - الحضاري[٣]. وقد عبر عن ذلك بقوله : "لا أريد أن أكتب تاريخا عن الحروب، ولكن عن المجتمعات، وأن اؤكد كيف عاش الناس داخل أسرهم وعائلاتهم، وما هي الفنون المشتركة التي هذبوها وارتقوا بها، إن موضوعي هو تاريخ العقل البشري، وليس مجرد عرض تفصيلي للحقائق الجميلة. وسوف لا ألقي أهمية إلى تاريخ اللوردات والأسياد ولكني اريد أن أعرف حقيقة الخطوات التي خطى بها الناس من العصور البربرية إلى المدنية"[٤]. لقد وضع فولتير من خلال الأفكار التي دعى إليها والكتابات التاريخية التي نشرها الأساس لعلم التاريخ الحديث في أوروبا - كما يقول بوكل "ولا شك أن جيبون ونيبور وبوكل وحبروت مدينون له بالكثير"[٥].

---

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢٤٤.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٩٠-١٩١، وللمزيد من التفصيل راجع ص١٨٦-١٩١.
(٣) صبحي، المرجع السابق، ص١٨٠-١٨٥، ديورانت، قصة الفلسفة، ص٢٧٤-٢٧٧.
(٤) ديورانت، قصة الفلسفة، ص٢٧٦.
(٥) المرجع نفسه، ص٢٧٦.

ويلاحظ أنه على الرغم من إيمان فولتير بنظرية التقدم وثقته بقدرة العقل النهائية على قيادة هذه العملية فإنه يسلم بأن حركة التاريخ ليست دوما حركة صاعدة، إذ قد تؤدي ثورة الاحقاد والتعصب إلى تراجع الحضارة في بعض الاوقات .. ولكن مع ذلك فإنه لابد من التفاؤل بصدد إمكان العقل إحراز التقدم وبخاصة في مجال العلم والاكتشافات[١].

د ـ وقد أضاف الفيلسوف الألماني إمانويل كنت (١٧٢٤-١٨٠٤م) إضافة قيمة إلى نظرية التقدم، فأوضح أن غاية التاريخ هي الكشف عن النظام والأطراد اللذين يكمنان وراء ما يبدو فوضى، تماما كعمل كبلر حين كشف عن القوانين الدقيقة التي تحكم مسار النجوم التي تبدو للمشاهد العادي كأنها فوضى. قد يقال أن الظواهر الطبيعية تخضع لقانون ما، أما أحداث التاريخ فنتيجة أفعال إنسان حر، ولكن الأفراد حتى لو بدا منهم أنهم يتصرفون على وفق إرادتهم فإنهم يحققون هدف الطبيعة المجهول، فما قد يبدو للعيان في الأفراد أنه مضطرب لا يقوم على قاعدة يمكن مع ذلك أن ينظر إليه من جهة النوع على أساس أنه يسير على هيئة تطور ـ مستمر دائما، وإن كان بطيئا ـ للاستعدادات الأصلية لأولئك الأفراد[٢]. وأضاف (كنت) موضحا : "إننا إذا استعرضنا تاريخ الجنس البشري كمجموعة لوجدناه يتجه إلى تحقيق خطة خفية تستهدف اقامة نظام سياسي كامل يتيح التطور لكل الإمكانات والطاقات التي وهبتها الطبيعة للناس تطورا كاملا، ولولا هذا التطور والتقدم إلى الأمام لكانت جهود أعمال المدنيات المتعاقبة" عديمة المغزى[٣].

ويلاحظ هنا أن (اما نويل كانت) قد جعل للتطور غاية يتوجه إليها وهو ما سيعرف بمبدأ الغائية في الطبيعة والتاريخ، وهو مبدأ مازال موضع خلاف بين رجال العلم[٤]. كما أنه ربط بين مبدأ التقدم والتطور وكأنهما مترادفان، وهو اتجاه

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٨٥.

(٢) إمانويل كنت، نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ترجم هذا المقال د. عبد الرحمن بدوي ونشره في كتاب: النقد التاريخي، القاهرة ١٩٧٠ ص٢٨١-٢٨٢.

(٣) ديورانت، قصة الفلسفة، ص٣٦٢.

(٤) غايتان بيكون، آفاق الفكر المعاصر، بيروت، ص٨١٥-٨٢٢.

سيتوسع على أيدي المفكرين والعلماء اللاحقين أمثال سبنسر وداروين وماركس وغيرهم. وقد عبر عن هذا الاستخدام الذي يمزج بين التطور والتقدم جوليان هكسلي وهو يتحدث عن اتجاه العالم والحياة بقوله: "لقد تطورت الحياة تطورا تقدميا منذ قبل أول ظهور للإنسان، ثم تطورت الحياة تطورا تقدميا بإنشائها الإنسان، وتطور الإنسان بدوره منذ الخمسمائة ألف سنة التي تفصل بينه وبين الإنسان البدائي وحتى خلال العشرة آلاف سنة التي انقضت منذ التحسن المناخي النهائي الذي عقب العصر الجليدي، ثم أصبحت إمكانات التقدم التي تكشفت له، لا حد لها، بعد أن تفتحت عيناه على آفاق التطور"[١].

هـ - وقد عمل اوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م) وهو عالم فرنسي ويعد مؤسسا لعلم الاجتماع في نظر الغربيين، على تطبيق المنهج الوضعي في دراسة العلوم على المجتمع الإنساني على وفق منظور تطوري، لأنه كان يعتقد أن كلا من الطبيعة والمجتمع يخضعان لقوانين عامة تحكم حياتهما وتطورهما[٢].

لقد توصل كونت في دراسته عن التطور الاجتماعي إلى وجود (قانون الحالات الثلاث) وملخصه أن كل فرع من فروع المعرفة قد انتقل التفكير الإنساني في إدراكه من أسلوب الفهم الديني إلى أسلوب الفهم الميتافيزيقي، وانتهى به الامر إلى إدراكه على أسلوب الفهم الوضعي. ويقصد كونت من الفهم الديني أن تفهم الظاهرة بنسبتها إلى قوة مشخصه مريده خارجة عن الظاهرة نفسها، كأن تفهم ظاهرة النمو في النبات بنسبتها إلى الله تعالى أو إلى اله الإنبات عند بعض المشركين. أما الفهم الميتافيزيقي فإنه يقصد به أن تفهم الظاهرة بنسبتها إلى قوة مبهمة غير مشخصة كأن تفهم ظاهرة النمو في النبات بنسبتها إلى قوة الإنبات المستكنة في النبات نفسه، وهاتان الطريقتان من الفهم لا تتجهان إلى فهم الظاهرة نفسها، ولا إلى فهم سببها المباشر، وإنما تتجهان إلى فهم خالقها وسببها الاول، ومن ثم فإن هاتين الطريقتين لا تتجهان إلى فهم الظاهرة موضع الدراسة وإنما تتجهان إلى محاولة فهم خالق الظاهرة وموجدها. لذا فقد دعا كونت إلى التخلي

---

(١) المرجع نفسه، ص٨٠٩.

(٢) اوافي، دراسته في تقديم مقدمة ابن خلدون، ج١ ص٢٦٧-٢٧٢.

عن هاتين الطريقتين في دراسة الظواهر الاجتماعية ـ بعد أن تخلى عنهما العلماء في دراسة الكون والطبيعة ـ والالتزام بالطريقة الوضعية في الدراسة والفهم، كأن تفهم ظاهرة النمو في النبات على النحو الذي يشرحه علماء النبات ببيان الأسباب الكيميائية المباشرة التي تؤدي إلى هذه الظاهرة ومن خلال الإشارة إلى القوانين التي تخضع لها[١].

وعلى الرغم من التحفظات والاعتراضات التي أبداها بعض الباحثين على هذا التقسيم لتطور الفكر والمجتمع الإنساني[٢]. فإنه قد أثر كثيرا في التوجهات العامة لعدد من المفكرين وبخاصة الإنكليز منهم، وذلك لأن الأوضاع الاقتصادية والثقافية كانت تشجع على النظر إلى "الحقائق الواقعة نظرة توقير واحترام"[٣].

و. وفي القرن التاسع عشر بلغت نظرية التقدم ذروة قوتها وانتشارها وخصوصا بعد أن قام جارلس دارون (١٨٠٩-١٨٨٣) بنشر كتابه (أصل الأنواع) في سنة ١٨٥٩ الذي أعلن فيه أن الإنسان هو قمة التطور الذي مرت به الظاهرة الحياتية على الأرض، وأن عملية الانتقاء الطبيعي تتحقق عن طريق ثلاثة عوامل رئيسة: هي أن الحياة صراع مستمر من أجل البقاء، وأن البقاء للأصلح في هذا الصراع، وأن الصفات المرغوب فيها تنتقل من جيل إلى آخر ويؤدي تراكمها بمرور الزمن إلى حدوث قفزة تطورية[٤].

لقد أحدثت هذه النظرية عند نشرها دويا واسعا في الأوساط العلمية والاجتماعية، فأيدها البعض وعارضها البعض الآخر[٥]. ولكن المعارضة لها وبخاصة في الأوساط العلمية أخذت تخفت حتى وصل الأمر إلى حد تأكيد بعض علماء الأحياء أن هذه النظرية لم تعد مجرد فرضية أو نظرية بحاجة إلى إثبات، بل أصبحت بعد طول البحث والتمحيص والتعديل واقعا راسخا تم إثباته[٦].

(١) علي عبد الواحد، ج١ ص٢٧٩-٢٨٠.

(٢) راجع مناقشة د. علي عبد الواحد وافي لقانون الحالات الثلاث، المرجع نفسه ج١ ص٢٨١-١٨٢.

(٣) ديورانت، قصة الفلسفة، ص٤٥٥.

(٤) ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص١٠٨-١١١.

(٥) المرجع نفسه، ص١١٤-١٢٠.

(٦) بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ص٧٩١.

ز ـ وقد وقف إلى جانب دارون في الدفاع عن هذه النظرية وتجاوزه إلى التبشير بنظرية التطور الكوني الشامل عالم إنكليزي آخر كان معاصرا له هو هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣). إذ عرض افكاره عن التطور الشامل في ثمانية عشر مجلدا حاول أن يبرهن من خلالها على أن كل ما في الكون خاضع لقانون التطور فهو يتناول ميلاد النجوم، وتطور الأرض وحياة الإنسان ونمو عقله، وتطور روحه ونظمه الاجتماعية[١].

ح ـ لقد قدر لنظرية التقدم والتطور الغلبة على سائر الاتجاهات العلمية والثقافية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وظهرت فلسفات عامة جديدة تحاول تفسير حركة التاريخ على أساسها. وكان من أبرز هذه الفلسفات فلسفة هيجل (١٧٧٠-١٨٢١) الجدلية المثالية التي ترى أن التاريخ يتطور من خلال قوانين الجدل التي تعمل من أجل تحقيق حرية الروح ووعيها بذاتها[٢]. وكذلك الفلسفة المادية الجدلية التي دعا إليها كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) وهي تحاول أن تفسر حركة التطور التاريخي على أساس النظرية المادية الجدلية والصراع بين الطبقات[٣].

ط ـ لقد أتيح لهذه النظريات والفلسفات التطورية أن تؤدي دورا كبيرا في توجيه الحركة العلمية والثقافية، وقيادة السياسة العامة في كثير من الدول والمجتمعات. وعلى الرغم مما وجه لها من نقد وملاحظات، وما أجري على بعض جوانبها من مراجعات وتعديلات، فإن الأسس العامة لهذه النظريات ما زالت قائمة، كما أن المثل العليا المتفائلة التي بشرت بها ما زالت تجذب العقول التي تتطلع من أجل الوصول إلى عالم أفضل.

ويبدو من استقراء آراء بعض العلماء التطوريين المعاصرين أن طموحهم لم يعد مقصورا على تحسين شروط الحياة الإنسانية وتطويرها، بل تجاوز ذلك إلى التطلع نحو الوصول إلى (الإنسان الأسمى) أو (السوبر مان). لقد عرض الفيلسوف

---

(١) هنري توماس ودانالي، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مصر ١٩٧٧ ج٢ ص٨٠-٨٤.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٠٤-٢١٧.

(٣) المرجع نفسه، ص٢١٨-٢٤٢.

الألماني نيتشة في القرن الماضي تعريفا شهيرا لهذا الإنسان المتفوق غير أن التعريف المعروض علينا اليوم يختلف اختلافا جوهريا عن إنسان نيتشة وعن البطل الإغريقي. يقول ريمي كولن: "أن الإنسان المتفوق الذي يتصوره بعض مفكري اليوم يقع في المحور الطبيعي للتطور التقدمي، ولكن، بينما تحولات العالم الحي جرت قبل ظهور الإنسان على الأرض تحت ضغط العوامل الكونية وحدها، فالإنسان منذ الآن، هو الذي سيهيمن على السياقات الاجتماعية والفيزيولوجية لتكوين الشكل، ويفرض على التطور اندفاعا جديدا متصاعدا بتحويل نفسه، هو إلى كائن أعلى فيزيقيا، وعقليا، وربما أخلاقيا، أي إلى الإنسان المتفوق، أو بالأحرى، إلى ما بعد الإنسان"[١].

ي. في ختام هذا المبحث، لابد من الإشارة إلى أن هذه النظرية التطورية لحركة التاريخ ليست جديدة تماما على الفكر الإنساني، إذ مهدت لها العديد من النظريات والأفكار القديمة سواء منها الصادرة عن فلاسفة اليونان أو فلاسفة المسلمين، ونعرض فيما يأتي بإيجاز لأهم تلك الأفكار:

- إذا كان بعض فلاسفة اليونان قد اكدوا مبدأ الحركة والتغير في الأشياء كما قدمنا، فإن فلاسفة آخرين قد عبروا عن مبدأ النشوء والتطور. وكان من أبرز من عبر عنه (امباذ قليس) (٤٤٥ق.م) بقوله: "أن الأعضاء تنشأ بالاختيار لا بالوضع، وأن الطبيعة أجرت الكثير من التجارب والاختبارات على الأعضاء، حيث تجمع الأعضاء المختلفة الأنواع. وعندما يواجه هذا المزيج من الأعضاء الجسدية حاجات البيئة فإنه يعيش ويخلد مثيله، وعندما يفشل هذا التركيب العضوي في مواجهة البيئة يزول ويتم استئصاله ومع مرور الوقت تتكيف هذه التركيبات العضوية بنجاح مع البيئة المحيطة بها"[٢]. أن النص المتقدم يحاول أن يدفع فكرة الحركة عند فلاسفة اليونان باتجاه فكرة التطور التي تبلورت في القرن التاسع عشر في نظرية النشوء والارتقاء.

- ويعرض أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق.م) رأيه عن التدرج في رقي الكائنات الحية

(١) بيكون، آفاق العصر المعاصر، ص٨٠٦-٨٠٧، للمزيد من التفصيل انظر ص٨٠٣-٨١٥.
(٢) ديورانت، قصة الفلسفة، ص٨٤.

وإن لم يوصله إلى القول بفكرة النشوء والتطور كما قال بها امباذ قليس يقول أرسطو : "أن من الممكن ترتيب التنوع الغير المتناهي في الحياة في سلسلة مستمرة، لا تختلف كل حلقة فيها في الأغلب عن الثانية. في كل ناحية سواء في البناء، أو نمط الحياة، أو التناسل، أو التربية، أو الإحساس والشعور، يوجد تدرج دقيق وارتقاء من أحط الأنظمة إلى أسماها.... أن الحياة قد تطورت باستمرار في تعقيد وقوة، وأن الذكاء والعقل قد تقدم مرتبطا مع تعقيد البناء وتحرك النوع، وان هناك تخصصا متزايدا في العمل، وتركيزا مستمرا من السيطرة والضبط الوظائفي وبالتدريج خلقت الحياة لنفسها جهازا عصبيا وعقلا، وتحرك العقل بحزم لسيادة البيئة المحيطة به"(١).

- فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المسلمين ومؤرخيهم فإننا سنجد لديهم العديد من الآراء ذات المنحى التطوري. وربما كان لآرائهم صلة بآراء فلاسفة اليونان وكان من أبرز هؤلاء الفلاسفة والمؤرخين إخوان الصفا، وابن طفيل، وابن مسكويه، والقزويني، وأبو بكر الرازي، وابن خلدون. وقد اتفق هؤلاء جميعا على فكرة تقسيم الكائنات إلى مراتب يتصل آخر كل مرتبة منها بأول المرتبة التالية لها(٢).

وبالنظر إلى أن ابن خلدون (١٣٢٢-١٤٠٦م) قد عرض هذه الفكرة بصورة واضحة ومتقدمة على من سبقه فإننا سنورد بعض ما ذكره في كتاب المقدمة عن هذا الموضوع. إذ يقول :

"اعلم أرشدنا الله وإياكم، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته... ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج : آخر أفق المعادن .. متصل بأول أفق النبات .. وآخر أفق النبات .. متصل بأول أفق الحيوان .. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص١٠٨-١٠٩.
(٢) وافي، هامش كتاب مقدمة ابن خلدون ج١ ص٥٠٩-٥١٠.

أفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك، ولم ينته إلى الرؤية والفكر بالفعل. وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده. وهذا غاية شهودنا"[١].

أن المقارنة بين رأي ابن خلدون المذكور آنفا حول تدرج الكائنات في المرتبة وبين من سبقه من المفكرين المسلمين قد أوصلت الدكتور علي عبد الرحمن وافي إلى أن نظرية ابن خلدون في هذا المجال تختلف عن من سبقه في أن الرقي عند هؤلاء هو رقي في المرتبة فحسب، أما الرقي عند ابن خلدون فهو ارتقاء من الناحية العضوية البيولوجية. وفضلا عما تقدم فإنه لم يقل أحد من هؤلاء باستحالة هذه الكائنات بعضها إلى بعض. أما ابن خلدون فإنه قد عبر عن ذلك صراحة بقوله. "وبهذين الوجهين نفسيهما تقرب نظرية ابن خلدون من نظرية دارون ومن تابعه من جماعة الارتقائيين المحدثين، بقدر ما تبعد عن آراء من عرض لهذا الموضوع من قبله"[٢].

والحقيقة أن ثقة ابن خلدون بإمكانية ارتقاء الإنسان وتطوره تتجاوز هذه الحدود لتصل إلى القول بإمكانية ارتقاء الإنسان إلى عالم الملائكة إذ. يقول : "وفي عالم التكوين آثار حركة النمو والإدراك، تشهد كلها بأن لها مؤثرا مباينا للأجسام، فهو روحاني ويتصل بالمكونات لوجود اتصال هذا العالم في وجودها : وذلك هو النفس المدركة والمحركة. ولابد فوقها من وجود آخر يعطيها قوة الادراك والحركة، ويتصل بها أيضا، ويكون ذاته إدراكا صرفا وتعقلا محضا، وهو عالم الملائكة. فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعدادا للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات في لمحة من اللمحات ؛ وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد، ويكون لها اتصال بالافق الذي بعدها شأن الموجودات المرتبة كما قدمناه"[٣].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج١ ص٥٠٨-٥١٠.
(٢) وافي، هوامش مقدمة ابن خلدون ج١ ص٥٠٩-٥١١.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج١ ص٥١١-٥١٢.

أن تطلع ابن خلدون إلى استحالة الإنسان إلى ملاك ولو في لمحة من اللمحات، إنما هو تطلع نحو الكمال العقلي والروحي للإنسان، وهو ينتمي إلى ذات التطلعات التي عبر عنها بعض فلاسفة التقدم المعاصرين وهم يبحثون عن الإنسان الأسمى مع اختلاف المنطلقات والأهداف.

وقد عبر محمد إقبال (١٨٧٣-١٩١٨م) وهو أحد الفلاسفة المسلمين في الهند عن تطلعات قريبة أشبه بالتطلعات الخلدونية فقال : "ونحن دائما في حاجة إلى الكفاح والسعي المتصل ونحن في طريقنا إلى الكمال المنشود والمثل العليا المرسومة، وهذا السعي وهذا الكفاح هما عمل الكائنات، وعمل الأجيال المتلاحقة، وكل جيل عبارة عن حلقة من حلقات نضالنا في سبيل الوصول للكمال"[١]. ويقول إقبال أيضا : "أن عناصر النشوء والتطور كامنة في خلقنا وطباعنا، فما علينا إلا أن نعرفها، فنثيرها ثم نوجهها التوجيه المفروض لها، وليست هذه طبيعة الإنسان وحده، فالأغصان في نمو وسمو دائم نحو الفضاء، والحبة المدفونة في ظلمة التربة فيها مثل تلك الطاقة التقدمية النزاعة إلى الصعود.. "[٢].

■ ثالثا. نقد نظرية التقدم وتقويمها:

تعرضت نظرية التقدم في تفسير حركة التاريخ للنقد والمراجعة من قبل كثير من الكتاب والمفكرين وتتلخص أبرز الانتقادات التي وجهت إليها في النقاط الآتية :

أ. أن مفهوم التقدم ليس مفهوما علميا موضوعيا يصور حركة الواقع، وإنما هو مفهوم ذاتي نسبي يتحرك على أرض غير ثابتة ومن ثم فقد اتخذ طابعا أخلاقيا معياريا، فهو يعني قبل كل شيء ما هو مرغوب فيه أو ما هو الأفضل والأصلح الذي يرجى تحقيقه في المستقبل[٣]. ومن ثم فقد نادى به مفكرون ذوو نزعات مختلفة وتوصلوا من خلال تطبيقه على وقائع التاريخ إلى نتائج متباينة. وعلى سبيل المثال فقد توصل فولتير إلى أن نظرية التقدم تقوم على

(١) نجيب الكيلاني، إقبال الشاعر الثائر، القاهرة ١٩٥٩، ص٤٩.
(٢) المرجع نفسه، ص٨٨.
(٣) جدعان، أسس التقدم، ص١٣-١٤.

تحكيم العقل في دراسة التاريخ .. وقد أوصله هذا الفهم إلى إدانة العصور الوسطى والكنيسة ورجال الدين، بينما اتخذ مفكر آخر وهو هردر وكان رئيس قساوسة موقفا مناقضا لموقف فولتير على الرغم من ايمانه بالتقدم، فهو أولا قد مزج بين مبدأ العناية الإلهية ومبدأ التقدم ولم ير في ذلك ما يناقض حكم العقل، كما أنه أبرز الجانب الإيجابي من الدين وأكد دوره التقدمي في حركة التاريخ، وأخيرا حاول إنصاف العصور الوسطى، فهو في الوقت الذي يوافق فولتير أنه كان للعصور الوسطى جوانبها المظلمة إلا أنه كان لها أيضا قوتها المبدعة وهو أمر لم يدركه فولتير[1].

ب. أن ادعاء بعض أصحاب نظرية التقدم التوصل إلى قوانين توجه حركة التاريخ قد قوبلت بمعارضة شديدة لأنه لم يثبت علميا التوصل إلى قوانين أو شبه قوانين في هذا المجال. وقد ناقش كارل بوبر هذه الدعوى بالتفصيل وتوصل إلى رفض إمكانية وجود "علم اجتماعي تاريخي يماثل الفيزياء النظرية. ولا يمكن أن تكون هناك نظرية علمية للتطور التاريخي تكون أساسا للتنبؤ التاريخي"[2].

ج. أن ادعاء أصحاب نظرية التقدم وجود "خط أفقي ممتد يمثل (إنسانية) واحدة تتقدم باستمرار"، قد أثار اعتراضات عدة، فأولا لم يثبت أن تاريخ الإنسانية بأجمعه كان يسير بخط مستقيم إلى أمام دون توقف أو تراجع، فقد كانت الإنسانية على مدى التاريخ منقسمة إلى مجتمعات متفاوتة في حظها من التقدم الحضاري. بل أن المجتمعات التي أصابت قدرا كبيرا من التقدم الحضاري في التاريخ لم تستطع أن تواصل تقدمها في كل حقب التاريخ. ويكفي أن نلقي نظرة خاطفة على تاريخ بلاد وادي الرافدين والنيل وبلاد اليونان والرومان لندرك هذه الحقيقة.

لقد حملت هذه الحقيقة بعض المفكرين والمؤرخين على نفي وجود كائن اسمه (الإنسانية). أن ما هو موجود فعلا هو (الإنسان) أو (الناس) كما يقول غوته.

---

(١) إيمري نف، المؤرخون وروح الشعر، ترجمة د. توفيق اسكندر، القاهرة ١٩٦١، ص٣٠-٣٣.

(٢) كارل بوبر، بؤس التاريخية، ترجمة سامر عبد الجبار المطلبي، بغداد ١٩٨٨، ص١٨.

وقد تابعه اشبنكلر في هذا الرأي وأكد أن الوجود الحق في التاريخ هو للحضارات المتعددة وليس للإنسانية الواحدة[١].

وإذا كان للباحث أن يوافق اشبنكلر على أن البشر منقسمين إلى مجتمعات حضارية متعددة، فإنه يخالفه في اعتبار الحضارات كائنات عضوية حية (حقيقية) كالإنسان، لأنه إذا كانت الإنسانية مجازاً لفظياً يعبر عن وحدة البشر في عدد من الصفات الطبيعية والثقافية فإن الحضارة هي الأخرى مجاز لفظي يعبر عن عدد من الظواهر الاجتماعية والثقافية لمجتمع من المجتمعات. لذا، فكما أنه ليس من الصحيح القول أن هناك وحده إنسانية شاملة بين جميع البشر، فإنه ليس من الصحيح القول أن هناك عزلة تامة بين الحضارات التي ينتمون إليها. إن بني الإنسان كانوا منذ عهد بعيد يعيشون في مجتمعات مختلفة .. وكانت هذه المجتمعات تتفاوت في قدرتها على التقدم والعطاء الحضاري .. إلا أنه لم يكن بينها عزلة، وإنما كان هناك تفاعل واتصال، بدرجات مختلفة .. وكان هنالك تقدم وتأخر. إلا أن ذلك لم يمنع من تراكم مقدار من العلوم والمعارف المشتركة التي هي حصيلة عطاء الحضارات المختلفة أو هي حصيلة عطاء الإنسانية عامة. ويعد تاريخ العلم خير مثال على هذه الظاهرة، إذ يتصف هذا التاريخ بالتراكم والتكامل والتقدمية "ولولا هذا التراكم لما استطعنا أن نبني على الأسس التي ورثناها، ولما كان للعلم معناه أو للتعليم أثره في تطور الإنسانية"[٢].

د. لقد أشير إلى أن التقدم لا يسير على وتيرة واحدة في جميع مجالات الحياة، فإنه في الوقت الذي يتقدم فيه العلم في العصر الحديث بسرعة كبيرة وكذلك بعض مظاهر الحضارة المادية فإن التقدم في النظم والحياة الأخلاقية يسير ببطء شديد. وقد عد هذا التفاوت في سرعة التقدم بين كل من الحضارة المادية والنظم الاجتماعية مظهرا من مظاهر "التخلف الثقافي" في الحضارة الغربية المعاصرة، وأن من شأن هذا التخلف أن يضع هذه الحضارة على طريق محفوف بالمخاطر[٣].

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، اشبنكلر، القاهرة ١٩٤٥، ص٦٩-٧٠.

(٢) زريق، نحن والتاريخ، ص١٢٧.

(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١ ص٢٤٥.

هـ ـ لقد أوضح كارل بوبر أن سعي دعاة التقدم والتطور نحو السيطرة العلمية على الطبيعة الإنسانية من أجل الوصول إلى (الإنسان الأسمى) إنما هو سعي انتحاري خطير لا يدرك هؤلاء مدى خطورته على مستقبل الإنسانية : أن ينبوع التطور والتقدم هو تنوع المادة التي قد تصبح موضوعا للانتخاب. وبقدر تعلق الأمر بالتطور البشري (فإن حرية أن يكون المرء غريبا ومخالفا للجيران) أي منح الاقلية الحق في مخالفة الأغلبية هو مظهر التنوع في المجتمع الذي يفسح السبيل لتحقيق التطور والتقدم[١].

■ رابعا. فكرة التعاقب الدوري لحركة التاريخ:

تقوم فكرة التعاقب الدوري لحركة التاريخ على التصور بأن أحداث التاريخ تدور في حلقة مفرغة كلما أتمت الطواف فيها مرة عادت إلى الدوران من جديد[٢].

وقد شاع هذا التصور لحركة التاريخ عند فلاسفة اليونان والرومان ومؤرخيهم فتردد في أقوالهم وكتاباتهم وانعكس على فهمهم لطبيعة التاريخ وفلسفته.

ويبدو أن الأساس الفلسفي الذي قامت عليه الحركة الدورية للتاريخ عند اليونان والرومان يرجع إلى نظرة فلاسفة اليونان إلى الزمان والمكان وعلى سبيل المثال، فقد توصل أرسطو إلى أن الزمان والمكان أزليان لا بداية لهما ولا نهاية لذا فقد قال بأن الكون كروي "لأن الكرة أفضل الأشكال، ولأن الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للمجموع فيه أن يتحرك حركة واحدة متصلة أزلية أبدية تدور في خط منحن مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج إلى خلاء خارجه. فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بالحركة الدائرية، إذ لا أول لها ولا وسط ولا آخر، ولا بدء، ولا انتهاء، فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود إلى ذاتها، بينما الحركات الأخرى ـ كالمستقيمة مثلا ـ تذهب من ذاتها لتعود إلى غيرها "[٣].

في ضوء ما تقدم فقد نظر عدد من فلاسفة اليونان إلى حركة التاريخ نظرة

(١) بوبر، بؤس التاريخية، ص١٧٠.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١ ص٣٢، مؤنس، الحضارة، ص١٥٢.

(٣) مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص١٧٤.

دائرية فقال بامنيدس (الذي ولد في حوالي سنة ٥١٥ق.م) : "لا يهمني كثيرا أن أبدأ، فإنني سوف أعود إلى ذلك دائما"[١]. أما المؤرخ ثوكيد يدس (٤٥٦-٣٩٦ق.م) فكان يقول : "أنه لا جديد في حوادث التاريخ، وأن كل ما يحدث اليوم، حدث مرارا قبل ذلك وسيحدث مرارا أخرى في مقبل الزمان، والتاريخ كله ليس إلا دائرة شريرة، لا يزال البشر يدورون فيها، وكلما أتموا الطواف فيها مرة بدأوا من جديد"[٢]. ويستند بوليبيوس (١٩٨-١١٧ق.م) إلى الحركة الدائرية للتاريخ وهو يتحدث عن مصير الإمبراطورية الرومانية فيقول : "كذا هي دورة التطور السياسي، فهي مسار تنظمه الطبيعة حيث تتغير التكونات وتختفي، ثم تعود أخيرا إلى نقطة انطلاقها"[٣].

وقد انتقل هذا التصور الدوري لحركة التاريخ إلى فلاسفة ومؤرخيهم الرومان، وقد أشير إلى أن "أشد التأملات التي صدرت عن أي روماني في يوم من الأيام وقعا في النفس مما يتعلق بطبيعة التاريخ ومغزاه هي التأملات التي خلفها لنا مارك أورويل (١٨٠-١٢١ بعد الميلاد) الذي تبوأ كإمبراطور لفترة ما، مكانه رفيعة في تاريخ روما"[٤]. يقول أورويل : "أن كل شيء، منذ الأزل، متماثل في مظاهره، ويتكرر بنفس الدورات" وأن "من يرى العصر الحالي فإنه يكون قد رأى ما كان وما سوف يكون من الأزل، إذ أن الأشياء تجري ولسوف تجري دوما على نفس المنوال"[٥].

إن دراسة فكرة الحركة الدائرية (المغلقة) للتاريخ كما فهمها فلاسفة اليونان والرومان ومؤرخيهم من وجهة نظر نقدية تحملنا على التنبيه على أن هذه الفكرة تحول دون نسبة الخلق إلى الله تعالى لأنها تنطلق من فكرة أزلية الزمان وأنه لا بداية له ولا نهاية[٦]. كما أنها في الوقت الذي تسلم فيها بمبدأ الحركة والتغير في التاريخ، فإنها تنفي احتمال حصول تقدم وتطور فيه. وهو أمر تؤكده المشاهدة ويثبته العلم. صحيح أن هناك شيئاً من الدورية والتشابه في بعض أحداث التاريخ،

---

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٨١.
(٢) مؤنس، الحضارة، ص١٥٢.
(٣) ويد جيري، المرجع السابق، ص٩٢.
(٤) المرجع نفسه، ص١٠٢.
(٥) المرجع نفسه، ص١٠٢.
(٦) مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص١٩٦-١٩٧.

ولكن ذلك لا يصل إلى حد التطابق والتكرار لأن كل حدث في التاريخ يتميز من الحدث الذي سبقه والذي سيأتي بعده بنوع من الخصوصية بسبب اختلاف ظروف الزمان والمكان والعلل والغايات التي توجه حركة التاريخ وتؤثر في وقائعه وأحداثه.

في ضوء ما تقدم، فإن فكرة الحركة الدائرية المغلقة للتاريخ لم تلق قبولا لدى أصحاب النظرات الدينية التوحيدية للتاريخ كاليهود والنصارى والمسلمين[١]، لأنها تتعارض مع اعتقادهم بأن الله هو الذي خلق المكان والزمان والإنسان وسائر الاشياء، ومن ثم، فإنه لابد أن تكون للزمان أو التاريخ بداية ونهاية[٢].

وهكذا فقد اخذت فكرة التعاقب الدوري لحركة التاريخ كما عرضها اليونان والرومان في الضعف والتلاشي في المجتمعات والعصور التي سادت فيها الأديان السماوية، وإن كان ذلك لم يمنع من ظهور نظرات دورية معدلة إلى التاريخ كالقول بأن هنالك حركة دورية في التاريخ ولكنها ليست دورة مقفلة وإنما هي دورة مفتوحة النهاية كأن تكون على شكل حلزون أو لولب. أن ميزة هذه النظرة إلى حركة التاريخ، أنها تحاول التأكيد على أن التاريخ لا يسير في خط مستقيم إلى أمام كما يقول أصحاب نظرية التقدم. كما أنه لا يمثل نكوصا وتراجعا إلى وراء كما يذهب المتشائمون وإنما هو يدور بين الصعود والهبوط ولكنه باتجاهه العام يسير باتجاه الصعود من خلال دورات مفتوحة على بعضها، فكلما استكملت دورة حضارية أدوارها (من نشوء وارتقاء وتدهور) انتقلت إلى دورة جديدة أكثر تطورا وتقدما من الدورة السابقة ولكنها تشتمل على نفس الأدوار السابقة وإن اختلفت في تفاصيلها الجزئية ومستواها من الرقي والتقدم[٣].

أن أبرز المؤرخين الذين حاولوا تفسير التاريخ استنادا إلى فكرة التعاقب

(١) ورد في الكتاب المقدس انه (لا جديد تحت الشمس) وأنه (ما كان سيكون) وقد فسرها بعضهم بأنها تعني الأخذ بالنظرة الدورية المقفلة إلى التاريخ ولكنها تحتمل تفسيرات أخرى كالقول بالثبات وعدم التطور.. أو بثبات الملامح الأساسية لحقب التاريخ المختلفة، هورس، قيمة التاريخ، ص١١٧-١١٨.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٦٧-١٦٩، ١٧٤-١٧٦.

(٣) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٧١-١٠٧ مؤنس، الحضارة، ص١٤٩-١٨٠.

الدوري للحضارات هم ابن خلدون وفيكو واشبنكلر وتوينبي، غير أنهم يتفاوتون في تفاصيل موقفهم من فكرة الدورات الحضارية، فقد ذهب اشبنكلر إلى تبني منظور للدورات الحضارية يكاد يشابه المفهوم اليوناني ـ الروماني الذي يقول بفكرة الدورات المقفلة، بينما نجد أن فيكو وتوينبي يميلان إلى تبني فكرة الدورات الحلزونية المتصلة ببعضها. أما ابن خلدون فإنه لم يعلن موقفه صراحة من هذه المسألة وإن كان عرضه لمسالة تحول المجتمع من حالة البداوة إلى حالة الحضارة من خلال الدولة قد فسر عدد من الباحثين على أنه منظور دوري للتاريخ.

ولما كانت دراسة تفاصيل هذا الموضوع ذات صلة مباشرة بالمنظور الفلسفي لكل واحد من هؤلاء المؤرخين فإننا سنرجيء الحديث عن تفاصيل نظرتهم إلى حركة التاريخ إلى الفصول القادمة.

■ خامسا. فكرة المسارات المتعددة لحركة التاريخ :

إن أصحاب هذه الفكرة لا يعترفون بوجود مسار معين أو هدف محدد لحركة التاريخ لأنهم يقولون أن حياة المجتمعات الإنسانية التي هي موضوع دراسة التاريخ تختلف عن الطبيعة التي هي موضوع دراسة العلم .. ففي الوقت الذي توصل فيه العلماء إلى اكتشاف الكثير من القوانين التي تساعد على فهم الطبيعة والتنبؤ بأوضاعها المستقبلية فإن علماء الاجتماع وغيرهم قد عجزوا عن اكتشاف مثل هذه القوانين التي تفسر أوضاع المجتمعات الإنسانية وحركتها. ومن ثم فإنه لا يجوز للمؤرخ أن يتحدث عن وجود قوانين (لا وجود لها) كقانون التقدم والتطور أو أن يتحدث عن أن مسار التاريخ هو مسار دائري أو يمثل خطا مستقيما يتحرك إلى الأمام أو الخلف .. إن اقصى ما يستطيع أن يفعله المؤرخ الحصيف هو أن يدرس حالات جزئية ويشير إلى وجود اتجاهات معينة استنادا إلى وقائع قد درسها ومحصها لا أكثر من ذلك ولا أقل[1].

لقد عبر عن هذا الاتجاه تعبيرا واضحا المؤرخ فشر فقال : لقد "أبصر بعض جهابذة العقل وأساطين الفكر في اطراف التاريخ وأحداثه مؤامرة محبوكة وتناغما

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٤١-٥٥، كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٥١٦-٥٦٧، بوبر، بؤس التاريخية، ص١٧-١٢٢، ١٩-١٣١.

متناسقا وقالبا مقررا مقدورا. أما أنا فقد حجبت عن ناظري هذه الأمور، واستحالت علي رؤيتها. فإني لا أرى سوى حادث يعقب حادثا، وطارىء يتلو طارئا، كما تتعاقب أمواج البحر، الواحدة في أثر الأخرى. ولم أنته إلا إلى حقيقة واحدة جليلة الخطر فريدة الشأن لا تتطلب تعميما، ولم استخلص سوى قاعدة مأمونة يسترشد بها المؤرخ ويهتدي بنورها، وهي أنه ينبغي له أن يدرك في تطور الأحداث وتغير تصاريف الزمان لعب الطوارىء غير المرتقبة والمقادير غير المنظورة. وهذا المبدأ ليس فيه ما يدعونا إلى الاستسلام لليأس والتطير. فإن ألوان التقدم ضروب الارتقاء التي حوتها صفحات التاريخ ظاهرة جلية لكل ذي عينين. ولكن التقدم ليس قانونا من قوانين الطبيعة، فما يكسبه جيل قد يضيعه جيل ثان، وقد تسير أفكار البشر في سبل ومسالك تؤدي بهم إلى الهمجية، وتقودهم إلى التهلكة"[(١)].

أن النص يعبر بوجه عام عن وجهة نظر عدد كبير من المؤرخين المعاصرين من فلسفة التاريخ، وهم يتخذون موقفا متخصصا ضيقاً في دراسة التاريخ على النقيض من التوجهات العالمية التي عبر عنها اشبنكلر وتوينبي. أن التاريخ عند أصحاب هذا الرأي هو كالفسيفساء التي يجمعها الصانع بكل دقة وعناية، وإذا ثمة عبرة للتاريخ عندهم، فهي : أن التاريخ يجب أن نكتبه بلا انقطاع، وأنه يفتقر كليا إلى الإحصاء والقياس وهي الشروط التي لابد منها لكل معرفة علمية صحيحة، وأنه لا يسبر غوره ويعصي على النظام والقانون .. لذا فإنهم يعزون إلى الإرادة الحرة للإنسان، ولعامل الصدفة والخطأ دورا كبيرا في صناعة أحداث التاريخ[(٢)].

إن أهم ما أسهم فيه أصحاب هذا الاتجاه في كتابة التاريخ هو اهتمامهم برصد الأحداث المنفردة وتأكيدهم على الكتابة في مواضيع ضيقة مع الالتزام الدقيق بمنهج البحث التاريخي والامتناع عن إطلاق الأحكام العامة قبل التأكد من وجودها. وفضلا عن ذلك فقد أعادوا طرح عدد من الأسئلة المهمة حول الكتابة التاريخية وقيمتها. وكان من أهم هذه الاسئلة، ما هو العلم، وهل التاريخ علم من

(١) فشر، هـ. أ. ل. تاريخ أوروبا في العصر الحديث، ترجمة أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع. القاهرة ١٩٦٤، ص(ف-ص).

(٢) د. طريف الخالدي، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، بيروت ١٩٨٢، ص٦٤-٦٥.

بين العلوم؟ هل نبحث عن المؤرخ قبل أن نبحث عن التاريخ؟ ما علاقة مشكلة الذاتية والموضوعية بالتاريخ؟ ما تعريف الحدث التاريخي؟ ما تعريف السبب في التاريخ؟ وما هو الرهان التاريخي؟[١]

لقد توصل أصحاب هذا الاتجاه من خلال مناقشة هذه الأسئلة إلى عدم وجود قوانين عامة تحكم حركة أحداث التاريخ، لذا فإن دور المؤرخ ينحصر في دراسة الحالات الفردية والجزئية التي وقعت في الماضي، وإبراز تأثير الصدف والحالات المفاجأة في حركة التاريخ. وكثيرا ما يقدمون مثلا على ذلك تأثير جمال كليوباترة في أنطونيو في تقرير مصير مصر والإمبراطورية الرومانية ذلك أن أنطونيو قد خسر معركة أكتيوم البحرية لأن كليوباترة التي تملكها الخوف واليأس تركت المعركة وهربت فتبعها أنطونيو تاركا جنوده وأصدقاءه. ومن ثم جاءت عبارة بسكال: لو كان انف كليوباترة أقصر لتغير وجه العالم. كما يشير أصحاب هذه المدرسة إلى أنه حينما مات الكسندر ملك اليونان في خريف ١٩٢٠ من عضة قرد مدلل أدى ذلك إلى سلسلة من الحوادث المفجعة مما جعل ونستون تشرشل يعقب على ذلك بقوله: أن ربع مليون شخص قد ماتوا بسبب عضة قرد. وفي إطار هذا السياق لتفسير أحداث التاريخ، فقد أرجع تروتسكي هزيمته في صراعه مع ستالين في خريف عام ١٩٢٣ إلى حمى أصابته عقب رحلة لصيد البط، وعبارته: يمكنك أن تتوقع ثورة أو حربا، ولكن من المستحيل أن تتنبأ بالنتائج التي ترتبت على رحلة في الخريف لصيد البط البري[٢].

ويذهب المؤرخ البريطاني تايلر مثل هذا المذهب في تفسير التاريخ "فيرى في التاريخ الديبلوماسي والعسكري سلسلة من الأخطاء يرتكبها رجال تائهون في دهاليز القصور، فهم لا يخلقون الأحداث بقدر ما يتخبطون في الرد عليها، ولا يعرفون عن المستقبل إلا ما يحصل بين ليلة وضحاها. واندلاع الحروب في رأي البعض منهم أبرز مثال على هذا التخبط في سوء الفهم وانعدام التخطيط. ويجد القارىء في مذكرات بعض أقطاب السياسة كبسمارك في القرن الماضي وكيسنجر

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٦.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٤٣-٤٤.

في قرننا الحاضر نوعا من التأييد لهذا القول إذ أنهم يعترفون أن القرار السياسي، وخصوصا في زمن الأزمات كثيرا ما يتقلب على غير هدى في غمرة الأحداث ومجابهتها، فيتلاشى التخطيط وتسود الصدف على أنواعها والعوامل النفسية المتضاربة"[١].

والحقيقة أن الأمثلة التي يقدمها أصحاب هذه المدرسة لإبراز دور (الصدفة) في حركة التاريخ هي ليست موضع تسليم من قبل المؤرخين المعارضين لهذا الاتجاه فهم يرون أن هنالك مبالغة في إبراز أهمية هذه الصدف كما أن هنالك تجاهلا لعوامل أهم وأعمق كانت تكمن وراء تلك الأحداث المفاجئة التي تبدو مجرد صدف[٢].

وقد لاحظ أحد الباحثين إلى أنه على الرغم من بعض النواحي الإيجابية التي قدمها أصحاب هذا الاتجاه لدراسة التاريخ في النواحي التفصيلية والتحليلية للأحداث فإنهم في المقابل قد أفقروا الدراسات التاريخية حين جردوها من وجود النظام والغاية التي حاولت المدارس الأخرى التأكيد عليها. أن الإنسان حينما يدرس التاريخ، لا يحاول من خلال دراسته له أن يعثر على الحقيقة المجردة عن الماضي فقط، وإنما يسعى فضلا عن ذلك إلى أن يجد معنى وهدفا لحياته، وإنهم حين حاولوا استبعاد الغاية والنظام من التاريخ فإنهم "قد أوجدوا قلقا بالغا في ضمير الإنسان المعاصر لأن تاريخه لم يعد ينقل إليه رسالة غافية معزية،وكان لذلك أثره في أعمال كثير من فلاسفة التاريخ"[٣].

إن هذه النتيجة تحملنا على التوقف قليلا لنبحث عن المعنى والغاية لدى المؤرخين.

■ سادسا. المعنى والغاية في التاريخ:

أوضح أحد المؤرخين أن أولى نقاط الاختلاف التي تفصل المدارس التاريخية بعضها عن بعض والتي يحتدم عندها الصراع بين المؤرخين هي مشكلة

---

(١) الخالدي، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه ص٦٥-٦٦.
(٢) كار، ما هو التاريخ، ص٨٦-٩٥، وانظر أيضا صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٤٤.
(٣) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص١١٥.

مسيرة التاريخ "فبعض المؤرخين يرى أن التاريخ يسير بوتيرة معينة وإلى هدف معين، والبعض يرى أنه يسير بوتيرة معينة ولكن لا إلى هدف معين، والبعض يرى أنه يسير بلا وتيرة وبلا هدف"[١].

والحقيقة أن الذي يوحد بين أفراد كل اتجاه أو مدرسة من هذه المدارس الثلاث هو الموقف من مسيرة التاريخ، أما في التفاصيل فإن هنالك اختلافات كبيرة بين المؤرخين الذين ينتمون إلى كل اتجاه من هذه الاتجاهات قد يصل في بعض الأحيان إلى حد التناقض والصراع. وعلى سبيل المثال فإن أبرز المؤرخين الذين يرون أن التاريخ يسير على وتيرة معينة وباتجاه غاية محددة هم أصحاب التفسير الديني للتاريخ وكذلك أصحاب التفسير المثالي (العقلي)، فضلا عن أصحاب التفسير المادي (الديالكتيكي).

وهكذا فإنه في الوقت الذي ينطلق أصحاب التفسير الديني للتاريخ من مسلمة أن العناية الإلهية هي التي ترعى مسيرة التاريخ منذ البداية وحتى النهاية، فإن أصحاب التفسير المثالي العقلاني يرون أن الإرادة الإنسانية هي وحدها المسؤولة عن حركة التاريخ وتطورها، وأن اقصى هدف يسعى التاريخ إلى تخفيضه هو السمو بالعقل الإنساني إلى درجات الكمال. أما أصحاب المذهب المادي الديالكتيكي للتاريخ فإنهم يفسرون حركة التاريخ بما يسمونه قانون تناقض الأضداد .. وأن غاية التاريخ أو نهايته ستتحقق حينما يحسم التناقض وينتهي الصراع بين الأضداد. وسيتم ذلك عندما تتلاشى الطبقات والدولة وينتهي الاستغلال الطبقي بين البشر[٢].

وهنا قد يثار تساؤل حول سبب هذا الاختلاف الحاد بين أصحاب المدرسة الواحدة في تحديد هدف التاريخ والمسار الذي يسلكه لتحقيق ذلك الهدف .. هل أن سببه هو اختلافهم في النتائج التي توصلوا إليها من خلال دراستهم الموضوعية لأحداث التاريخ الإنساني، أم أن سببه هو القناعات الدينية أو الفلسفية المسبقة التي يحملها المؤرخون عن الحياة والإنسان والمصير قبل شروعهم بدراسة التاريخ ؟

---

(١) الخالدي، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ص٥٦-٥٧.
(٢) الخالدي، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ص٥٧-٥٨، ص٦٥.

يجيب أحد المؤرخين عن هذا التساؤل بأن التاريخ بصفته فرعا من فروع المعرفة التي تعالج الحوادث الماضية لا يبتكر مبادئ عامة، وهو يعتمد على فروع المعرفة المختصة بوضع التعميمات العامة[١].

كما يؤكد مؤرخ آخر أن البحث عن جواب لسؤال: ما معنى التاريخ، إنما نجده عند الفلاسفة لا عند المؤرخين[٢].

يظهر مما تقدم أن إشكالية مسار التاريخ وهدفه لم تنشأ عن دراسة التاريخ، وإنما جاءت إلى التاريخ من حقول معرفية أخرى كحقل الدراسات الدينية أو الفلسفية، وحاولت أن تتخذ من التاريخ مجالا للتطبيق والتوضيح[٣]. ولكن هل معنى هذا أنه يستحيل على المؤرخين من خلال دراستهم الموضوعية للتاريخ العثور على معنى للتاريخ أو التعرف على المسار الذي يتخذه للوصول إلى هذا المعنى؟

إن الوصول إلى معنى ومسار للتاريخ أمر جيد ومرغوب فيه وقد لا يكون الوصول إليه أمرا مستحيلا في ظل شروط معينة. ولكن المؤرخين لم يتوصلوا إلى حد الآن إلى الاتفاق على معنى ومسار محددين للتاريخ، ونعتقد أن هذا الواقع ينبغي أن يمثل تحديا دائما للمؤرخين وغيرهم من أصحاب الدراسات الإنسانية للإجابة عن هذا التحدي. وقد عبر ادوارد كار عن ذلك بقوله بأن التاريخ بالمعنى السليم للكلمة "لا يمكن أن يكتب سوى بواسطة اولئك الذين يجدون في التاريخ وجهة ما ويقبلون بذلك. إن الإيمان بأننا جئنا من مكان ما يرتبط بصورة وثيقة بالإيمان بأننا ذاهبون إلى مكان ما. أن المجتمع الذي يفقد إيمانه بقدرته على التقدم في المستقبل سوف يتوقف بسرعة عن إشغال نفسه بتقدمه في الماضي"[٤].

(١) جوتشلك، كيف نفهم التاريخ، ص٢٥٧.
(٢) هورس، قيمة التاريخ، ص١٢٣.
(٣) زريق، نحن والتاريخ، ص١٣٨-١٤٢.
(٤) كار، ما هو التاريخ، ص١٢٦.





الباب الثالث

المدارس الكبرى في فلسفة التاريخ

تتوزع المدارس الفكرية عامة على اتجاهين رئيسين في النظر الفلسفي، وهما الاتجاه المثالي والاتجاه الطبيعي. وينطلق الاتجاه المثالي من نظرة إلى العالم يكون فيها الذهن أو الفكر أو الروح الحقيقة الأساسية فيه[1]. وبناء على ذلك، تكون الذات العارفة سواء أكانت ذاتا إنسانية أم ذاتا إلهية محور التفكير المثالي. أما الاتجاه الطبيعي فهو الاتجاه الذي ينطلق في النظر إلى العالم من الواقع الملموس والتجربة البشرية. وينضوي تحت هذا الاتجاه جميع أتباع المذاهب الطبيعية والمادية والوضعية[2].

ويظهر من استقراء فلسفات التاريخ الكبرى وما يتصل بها من تفسيرات دينية للتاريخ أنها تنضوي جميعا تحت لواء الاتجاه المثالي في الفلسفة ما عدا الفلسفة الماركسية التي أعلنت صراحة أنها تعتنق الفلسفة المادية في التفسير التاريخي.

ويلاحظ أن جميع هذه الفلسفات للتاريخ سواء أكانت فلسفات مثالية أم مادية قد واجهت انتقادات كثيرة كان من أبرزها أن هذه الفلسفات لم تات نتيجة البحث والاستقراء لأحداث التاريخ الفعلي، وإنما هي محاولات لفرض نماذج قد سبق تصورها على المجرى الفعلي للوقائع. لذا فقد وصفت بأنها فلسفات (تأملية)[3].

ومن أجل عرض تفاصيل كل فلسفة من هذه الفلسفات فإننا قد خصصنا لكل منها فصلا كاملا من أبواب هذا الكتاب لدراستها وبحسب تسلسل ظهورها التاريخي قدر الإمكان. كما مهدنا لها بتقديم نبذة موجزة عن حياة الرجل الذي ارتبطت تلك الفلسفة بشخصيته وحملت اسمه. وهكذا فقد تألف هذا الباب من

---

(١) ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٨١-٨٨.

(٣) ولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص٢٠٥-٢٠٦.

الفصول الآتية :

الفصل الأول : دور فيكو في نشأة علم التاريخ وفلسفته

الفصل الثاني : فولتير رائد الفلسفة العقلانية في التاريخ

الفصل الثالث : هيردر رائد المدرسة التاريخية

الفصل الرابع : هيجل رائد الفلسفة المثالية التاريخية

الفصل الخامس : ماركس رائد التفسير المادي ـ الجدلي للتاريخ

الفصل السادس : اشبنكلر رائد التفسير العضوي للحضارة

الفصل السابع : توينبي رائد التفسير الحضاري للتاريخ

الفصل الأول

دور فيكو في نشأة علم التاريخ وفلسفته

■ **أولا. نبذة موجزة عن حياته (١٦٦٨-١٧٤٤م):**

ولد جيوفاني باتيستا فيكو في مدينة نابولي في إيطاليا سنة ١٦٦٨م، وكان والده صاحب مكتبة فقيرا، ومع هذا، فقد بذل جهده ليضمن لابنه أفضل دراسة تسمح بها ظروف عصره ومجتمعه. فدرس اللغات القديمة، والفلسفة المدرسية (التي تمتزج فيها الفلسفة اليونانية بالتعاليم المسيحية)، وعلم اللاهوت، والحقوق.

ثم ذهب إلى مدينة (واتوللا) لتدريس الحقوق لابن أحد النبلاء، فأقام فيها تسع سنوات، وجد فيها متسعا من الوقت للتعمق في دراسة الكتب القديمة.

وحين عاد إلى مدينته نابولي عين أستاذا للبلاغة في جامعتها. وتطرق في دروسه إلى مسائل متنوعة ذات صلة بالدراسات الحقوقية واللغوية والتاريخية. كما وجد نفسه مسوقا لاتخاذ موقف فلسفي معارض لفلسفة ديكارت التي كانت مسيطرة في جامعة نابولي والتي كانت ترى أن المنهج الرياضي هو المنهج الوحيد الذي يساعد على الوصول إلى المعرفة العلمية الحقة، فحاول إثبات أن لكل علم منهجه، فما يصح في مجال علم الرياضيات لا يصح بالضرورة في مجال علوم الطبيعة، والعلوم الاجتماعية، وغيرها. وقد دون فيكو آراءه في مناهج البحث العلمي (التاريخي)، وفلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، في كتابه (العلم الجديد)، الذي صدر في خمسة أجزاء سنة ١٧٢٥م وأعيد طبعه مرتين في حياته، مما يدل على اهتمام الناس به وحسن استقبالهم له.

إن شهرة فيكو العلمية قد قامت على ما عرضه فيه من آراء حول الاجتماع الإنساني وفلسفة التاريخ ومناهج البحث العلمي في التاريخ لذا عده كثير من

الباحثين مؤسس علم الاجتماع، وعلم التاريخ، وفلسفة التاريخ[(١)]. لذا فإننا سنعرض في الصفحات الآتية لمساهماته في خدمة مناهج البحث التاريخية، ثم نعقبها بدراسة فلسفته في التاريخ، ثم نختم هذا البحث بعرض بعض الملاحظات النقدية لما قدمه فيكو في هذا المجال.

■ ثانيا. القواعد المنهجية لدراسة التاريخ عند فيكو:

إن القواعد المنهجية التي قدمها فيكو لدراسة التاريخ قد ساهمت مساهمة واضحة في وضع الأسس الضرورية لنشأة علم التاريخ. لذا فقد توصل بعض الباحثين إلى أن أهمية فيكو "ترجع إلى المنهج أكثر مما ترجع إلى المذهب"[(٢)]. أي أن أهميته في خدمة المعرفة التاريخية ترجع إلى المنهج الذي عرضه لدراسة التاريخ أكثر مما ترجع إلى مذهبه في فلسفة التاريخ. وقد أكد هذا الرأي ويد جيري بقوله: "أن فيكو قد قام فعلا بتمهيد الطريق إلى ذلك بإدخاله بعض طرق العمل وباقتراحه بعض المبادىء العامة، فهو إذا يبرز أكثر كأحد مؤسسي علم التاريخ"[(٣)]. وقد اعترف فيكو في سيرته الذاتية بأنه قد استفاد في هذا المجال من منهج البحث العلمي التجريبي الذي توصل إليه فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) في دراسة علم الطبيعة، ويبدو ذلك واضحا عند حديثه عن اخطاء المؤرخين الخمسة "التي يحذر المؤرخين دائما وأبدا من الوقوع فيها، وهي أخطاء شبيهة بـ(الأوهام) التي يتحدث عنها بيكون في (الأورجانون) الجديد: يقول بوجود خمسة من هذه (الأوهام) التي هي مصدر الخطأ"[(٤)].

وبالنظر لأهمية هذه الاوهام التي نبه فيكو المؤرخين على ضرورة التخلص منها كي لا يقعوا في الخطأ عند دراستهم للتاريخ فإننا سنعرضها في النقاط الآتية بإيجاز.

---

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص١٧٨-١٧٩، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٥٣، ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٩١، كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٣٠-١٣٥.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٣٥.

(٣) المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٩١.

(٤) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٣٧.

أ. أوهام المؤرخين:

اوضح فيكو أن الاخطاء في فهم التاريخ تنشأ عن وجود خمسة أوهام في ذهن المؤرخين، وهي:

١. **وهم التهويل والتفخيم**: حيث يمجد المؤرخ ماضي أمته مبرزا جوانب المجد والقوة والثراء. ويقابل هذا الوهم، الوهم الذي اسماه بيكون بوهم القبيلة. وقد أشار فيكو إلى أن كل حقبة تاريخية لا تستمد قيمتها من مجرد ما تحقق فيها من إنجازات، وإنما تستمده أيضا من الدور الذي ادته تلك الإنجازات في المسار العام للتاريخ(١).

٢. **غرور الأمم**: لاحظ فيكو أن اهتمام الأمم بتاريخها وعنايتها به يجعلها تحابي نفسها فتلقي الأضواء على الجوانب التي تعتقد أنها مشرقة وتهمل الجوانب الأخرى، فتتحدث على سبيل المثال عن انتصاراتها بإسهاب تغض الطرف أو توجز الحديث عن هزائمها(٢).

٣. **وهم الثقافة الأكاديمية**: ويقابل هذا الوهم، (وهم الكهف) عند بيكون، وهو وهم يحمل المؤرخ على الاعتقاد بأن من يؤرخ لهم كانوا أناسا من طرازه علماء وطلبة علم، أو هم من أولي العقلية المفكرة. غير أن فيكو نبه على أن "أبعد الرجال أثرا في الأحداث التاريخية، هو أقلهم من حيث التعليم الجامعي، لأن العظمة التاريخية والعقلية المفكرة قلما يجتمعان في إنسان واحد"(٣).

٤. **وهم التعاقب العلمي للأمم**: وهو الوهم الذي ينشأ بسبب اعتقاد المؤرخ "بأنه إذا التزمت أمتان فكرة متشابهة أو نظاما متشابها فلابد أن تكون واحدة منهما قد أخذت هذه الفكرة أو هذا النظام نقلا عن الأخرى... أن مرد مثل هذا الخطأ هو إنكار قدرة العقلية الإنسانية على الابتكار الأصيل، تلك العقلية التي تستطيع أن تكشف من جديد عن أفكار تأخذ بها من دون أن تتعلمها نقلا عن غيرها"(٤).

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٥٦. (٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٣٧.

(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٣٧-١٣٨.

(٤) المرجع نفسه، ص١٣٨.

٥ ـ **وهم الاقتراب** : يتوهم بعض المؤرخين أن الأجيال السابقة أكثر علما منا بالنسبة إلى العصور قريبة العهد من عصرهم. وقد أوضح كولنجوود "أن تحذير فيكو من مثل هذا الخطأ أمر عظيم الأهمية، والسبب في ذلك هو أننا في تطوير الجانب الإيجابي منه نجد أن هذا المبدأ القائل بأن المؤرخ لا يعتمد في معرفته على الروايات التقليدية المتصلة الحلقات، ولكنه يستطيع استنادا إلى أساليب البحث العلمي أن يصور لنفسه حقيقة عصر مضى لم يأت بها نقلا عن أية رواية تقليدية مهما كانت"(١).

وربما كان مما يزيد هذه المسألة وضوحا أن نذكر أن ما لدينا من معلومات عن العراقيين القدماء في الوقت الحاضر بفضل الحفريات التي يقوم بها علماء الآثار أفضل بكثير مما كان لدى المؤرخين المسلمين في العصر العباسي.

وفضلا عما تقدم، فإن فيكو لم يكتف بنقد أخطاء المؤرخين ودعوتهم إلى التخلص من الأوهام التي قد تمنعهم من الوصول إلى الحقيقة، بل إنه قدم لهم عددا من الطرق الإيجابية التي يستطيع المؤرخ من خلالها "أن يسمو على مجرد الاعتماد على رواية الثقاة من المؤرخين"(٢). وبذلك قدم إضافة ملموسة في مجال مناهج البحث التاريخي.

ب ـ طرق تساعد المؤرخ في البحث العلمي:

قدم فيكو عددا من الطرق الإيجابية التي تساعد المؤرخ في بحثه عن الحقيقة تتجاوز مجرد الاعتماد على الروايات والأخبار، وقد أشار كولنجوود إلى أن هذه الطرق قد أحدثت تغييرا جبارا في مجال الدراسات التاريخية في ذلك الحين(٣). ونعرض فيما يأتي لهذه الطرق بإيجاز :

١ ـ دعا فيكو إلى ضرورة توظيف الدراسات اللغوية من أجل فهم التطور التاريخي الذي مرت به حياة شعب من الشعوب وذلك لأن اللغة أداة تعبير وتوصيل للأفكار دائمة النمو والتطور. كما أن "الأساليب البلاغية والاستعارات والكنايات كانت لها دلالات مخالفة لدلالاتها الآن"(٤). ومن ثم، فإن دراسة

(١) المرجع نفسه، ص١٣٩.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٣٩.
(٣) المرجع نفسه، ص١٣٩.
(٤) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٥٩.

"أصول الكلمات ومشتقاتها ترينا أي لون من ألوان الحياة عاشها قوم في الوقت الذي كانت تتطور فيه لغتهم. إن المؤرخ ليستهدف تصويرا جديدا للحياة العقلية والأفكار المتداولة في الشعب الذي يعرض لدراسته. كذلك فإن آراء الناس تقاس بمبلغ الالفاظ المتداولة بينهم والطريقة التي يلجأون بها إلى استعمال كلمة قديمة استعمالا مجازيا في معنى جديد .. "[١].

٢ ـ ضرورة التعامل مع الأساطير التي كانت شائعة لدى الشعوب القديمة على انها أمور معبرة عن وجدانها وأسلوب تفكيرها ومعتقداتها. وذلك لأن هذه الشعوب لم تكن قد وصلت في تطورها مرحلة التفكير الموضوعي لتعبر عن نفسها في صيغة قوانين وأنظمة وأفكار مجردة، وإنما كانت تعيش في مرحلة العقلية البدائية التخيلية. ومن ثم، فقد جاءت آلهتها وأساطيرها لتعبر عن النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من تفكيرها فضلا عن النواحي الدينية. وقد أوضح فيكو ذلك من خلال دراسته للأساطير الإغريقية والرومانية[٢]. لذا فإن من واجب المؤرخ المعاصر ألا يتعامل مع أخبار الشعوب القديمة عن الآلهة والأوثان والأساطير بعقليته المعاصرة فيستخف بها، وإنما عليه أن يتعمق في دراسة ما كانت ترمز إليه بالنسبة إلى تلك الشعوب من أجل التعرف على دلالاتها المتنوعة كي يستطيع فهم الماضي فهما أفضل.

٣ ـ لا يسلم فيكو بصحة الأخبار والروايات التي أوردتها المصادر تسليما تاما، ولا يوافق على تفسيرها تفسيرا حرفيا، ولكنه يقبلها بوصفها استذكارا "لسلسلة من الحقائق المختلطة ببعضها البعض، قد شوهتها مصادر نقلتها إلينا"، وإن علينا تحديد مقدار ما أدخلت عليها من تحريف متعمد أو تشويه. كما أن علينا ألا نقنع بفحص الروايات ونقدها لوحدها، وإنما علينا أن نسعى إلى دراسة أحوال الرواة ودوافعهم للتعرف على مقاصدهم وما كانوا يرمون إليه من سرد هذه الأخبار بالذات[٣]. وواضح أن دعوة فيكو في هذا المجال تلتقي مع مبدأ الجرح والتعديل الذي كان يستخدمه المحدثون والمؤرخون المسلمون في نقد الرواة والأخبار.

(١) المرجع السابق، ص١٣٩.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٤٠.
(٣) المرجع نفسه، ص١٤٠.

٤ ـ أوضح فيكو أن من الأساليب التي تساعد على فهم وتفسيرها الروايات القديمة بصورة صحيحة قراءة هذه الروايات في ضوء الطابع العقلي الخاص بالمرحلة التي ظهرت فيها تلك الروايات، وذلك لأن لكل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات طابعا عاما يميز عقليات الناس فيها، ويطبع إنتاجهم الثقافي بطابعه الخاص[١].

في ختام هذا العرض لأهم القواعد المنهجية التي قدمها فيكو لدراسة التاريخ، والتي هي أقرب إلى روح المذهب التجريبي الوضعي منها إلى روح المذهب المثالي الديني الذي تميزت به نظرياته في فلسفة التاريخ. وقد وضع هذا التعارض بين المنهج والمذهب عند فيكو كثيرا من الباحثين في مأزق عند محاولة تحديد فكر فيكو الحقيقي، فرأى بعض "الشارحين لآثار فيكو أن إحالاته إلى (العناية الإلهية) تغطية. وقد أكدوا أن فكرته الحقيقية كانت ترى أن العمليات التاريخية تظهر ثوابت واضحة يكون البحث العلمي للمعطى التجريبي قابلا لاستخلاصها. وفي رأيهم أن فيكو لم يكن لديه شيء من الاعتقاد بالتوحيد، فإنه كان وضعيا وإنسانيا صرفا"[٢]. بينما خالف آخرون هذا الرأي فذهب كروتشة إلى أننا "نستطيع أن نعثر هنا وهناك على فيكو عالم لاهوت، وعلى فيكو لا أدري، بل وعلى فيكو وهمي، يؤلف روايات في الكوسمولوجيا[٣]. وفي الطبيعة، ولكن مهما أردنا أن نفتش في آثاره فإننا لن نعثر فيها أبدا على فيكو مادي"[٤]. ويوافق ويد جيري كروتشة على رأيه هذا، ويرى أن فيكو لم يكن ماديا، بل كان مثاليا متأثرا بفلسفة أفلاطون[٥]. إن هذا التعارض في تقويم فلسفة فيكو في التاريخ يجعل من الضروري عرض هذه الفلسفة بشيء من التفصيل وبخاصة وأن كثيرا من الباحثين يعدون فيكو المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ.

■ ثالثا. فلسفة التاريخ عند فيكو:

ينطلق فيكو في فكره الفلسفي من منطلق مثالي كما أوضحنا آنفا، لذا فقد

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٤٠.
(٢) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٩٧.
(٣) الكوسمولوجيا هو العلم الذي يبحث في أصل الكون وبنيته العامة وعناصره وقوانينه.
(٤) المرجع نفسه، ص١٩٧.
(٥) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٩٧، ص١٩١.

قال كروتشة إن : "فيكو كان من قماشة أفلاطون وليس من قماشة بيكون"[١].

وقد اعترف فيكو في سيرته الذاتية التي نشرها في سنة ١٧٤٣م بأنه قد تأثر بأفلاطون. كما أن دراسة فلسفته التاريخية تظهر أنه قد "اقتبس التصور الذي احتوى في إطاره معالجته للتاريخ" من أفلاطون[٢].

تمثل فكرة (العناية الإلهية) الأساس الفلسفي الذي ينطلق منه فيكو في تفسير أحداث التاريخ، وقد استمد هذه الفكرة في الأصل من أفلاطون. لذا فإنه كان يقول: "أن أفلاطون الإلهي يؤكد بان العناية توجه سير الشؤون الإنسانية". وقد أشار بعبارة اقتبسها من أفلاطون إلى أن تاريخ الإنسانية هو في حقيقته : "تاريخ ابدي، مثالي .. تتبع سيره في الزمن تواريخ جميع الأمم"[٣]. فالتاريخ على وفق هذا التصور يكون صورة ارضية لمثال أعلى سماوي، أو هو كما كان يقول سانت أوغسطين "مسرحية كتبها الله ويمثلها الإنسان"[٤].

وقد عرض فيكو تفاصيل نظريته الفلسفية في التاريخ في إطار مرجعيات اللاهوت المسيحي وبخاصة (التوراة والإنجيل)، وفي مجال معارضته لفلسفة ديكارت التي كانت تسيطر على الأجواء الفكرية في جامعة نابولي حيث كان يعمل.

لقد أوضح فيكو في معرض رده على دعوة ديكارت باتخاذ المنهج الرياضي سبيلا وحيدا للمعرفة الحقة، أن هذه الدعوة فيها غلو ظاهر، فمع التسليم بقيمة المنهج الرياضي في الدراسات المجردة، إلا أن من الخطأ السعي إلى تعميم هذا المنهج على المجالات الطبيعية والاجتماعية. كافة لذا فقد دعا إلى استخدام المنهج التجريبي في دراسة التاريخ، وأشار إلى أن هذا المنهج يمكن أن يقدم لنا احتمالات لفهم الفعاليات الإنسانية أكثر عمقا مما يستطيع أن يقدمه في فهم عالم الطبيعة[٥]. وذلك لأن ظواهر الطبيعة ليست من صنع الإنسان، "أما في التاريخ فالموضوع هو الإنسان حيث يدرس المؤرخ تعبيرات الإرادة الإنسانية ومن ثم يستطيع المؤرخ من خلال إنسانيته أن يستوعب افعال الإنسان وان يفهمها وأن

---

(١) المرجع نفسه، ص١٩٤.
(٢) المرجع نفسه، ص١٩١.
(٣) المرجع نفسه، ص١٩٤.
(٤) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٦٦.
(٥) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٩١.

يتآلف معها "[١].

وهنا يحاول فيكو أن يقيم جسرا بين المنهج التجريبي في البحث الذي أخذه عن بيكون وبين فكرة العناية الإلهية فيقول : "لقد بحث الفلاسفة عن دلائل القدرة العمرانية والعناية الإلهية بين مشاهد الطبيعة، وفاتهم أن تلك القدرة والعناية تتجلى بأجلى مظاهرها في الحياة الاجتماعية. فالعلم الجديد (أي علم الاجتماع الذي دعى لتأسيسه) يسعى إلى تلافي هذا النقص بإظهار وتبين دلائل عناية الله من خلال وقائع التاريخ. فهذا العلم بمثابة لاهوت مدني يبرهن على العناية الإلهية بالوقائع التاريخية "[٢].

ولا يرى فيكو أن ثمة تناقضا بين قوله أن أحداث الحياة الاجتماعية من صنع الإنسان ذاته وبين حديثه عن العناية الإلهية في التاريخ. وذلك لأنه يعتقد "أن التاريخ يرجع في بعضه إلى حرية الاختيار الأكيدة التي تركت للناس، إلا أن هذه الحرية لا يمكن أن تمارس إلا في إطار معين من العناية"[٣]. "صحيح أن الناس قد صنعوا بأنفسهم عالم الامم... ولكن هذا العالم قد نشأ دون ادنى ريب عن (روح) متغير غالبا، نقيض أحيانا للغايات الخاصة التي حددها الناس لأنفسهم وأرفع منها على الدوام، وقد جعل هذا (الروح) من هذه الغايات المحصورة وسائل لخدمة غايات أرحب مدى، واستخدمها على الدوام للحفاظ على الجنس البشري على الأرض "[٤].

ويلاحظ أن فيكو قد قسم العناية الإلهية إلى قسمين : عناية عامة وهي التي تحدث عنها آنفا وهي عناية غير مباشرة وتتصل بالتاريخ (الدنيوي) لشعوب الأرض كافة ممن لايدينون بالديانة اليهودية والنصرانية. وعناية خاصة تتعلق بالتاريخ (المقدس) لليهود والنصارى. وتتسم هذه العناية في اعتقاده بأنها عناية إلهية مباشرة تتميز باتصال مباشر بين الله وبين شعبه وهي تعمل على هدايته عن طريق الروح أو الوحي، إلى نمط الحياة الأكمل. وقد عد فيكو التاريخ المقدس بمثابة استثناء من

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٥٥.
(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص١٩١-١٩٢.
(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٩٣.
(٤) المرجع نفسه، ص١٩٣.

التاريخ العالم للإنسانية، وخصه بعدد من المسلمات أو البديهيات لأنها وردت في الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل)، ومن ثم، فهي خارج إطار المناقشة والبحث لأسباب اعتقاديه[١].

وهكذا فقد وجد فيكو نفسه مدفوعا للحديث عن عدد من الأخبار والمسائل التي عدها حقائق أولية وقد أوصلها إلى مائة وأربع عشرة حقيقة، وهي في أغلبها روايات توراتية لم يثبتها البحث العلمي الاستقرائي الذي كان يدعو له في دراسته، نحو حديثه عن انقسام البشر إلى عمالقة وعبرانيين، وأن العناية الإلهية (الخاصة) كانت من نصيب العبرانيين وحدهم دون غيرهم من الشعوب. وقد حملت هذه المسلمات (الاعتقادية) فيكو على الانحياز لوجهة النظر اليهودية والمسيحية (التقليدية) في قراءة أحداث التاريخ القديم والإساءة إلى معظم شعوب العالم ومعطياتهم الحضارية[٢].

وربما كان من حسن الحظ أن فيكو لم يخصص لهذا النوع من التاريخ إلا جزءا يسيرا من جهده، وصرف معظم عنايته نحو محاولة فهم فلسفة تاريخ الإنسانية العام المحاط بالعناية الإلهية والتي "تظهر في قوانين الطبيعة وفي عملية التاريخ المنظمة"[٣].

لقد تصور فيكو أن تاريخ الإنسانية العام يتم تطوره عبر ثلاثة عصور حضارية صاعدة على شكل لولب، وأن كل دورة حضارية منفتحة على الدورة الأخرى الأعلى منها، وهي أرقى منها على المستوى الحضاري. ويعترف بأنه قد أخذ تقسيم التاريخ إلى ثلاثة عهود عن المصريين القدماء الذين "كانوا يقسمون تاريخهم إلى ثلاثة عهود وأدوار : دور الآلهة، دور الأبطال، دور البشر"[٤] كما أخذ فكرة الدورة الحضارية في حركة التاريخ عن فلاسفة اليونان (الفيثاغوريون)[٥].

---

(١) المرجع نفسه، ص١٩٢-١٩٦.

(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص١٨٠-١٩٤، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٦١-١٦٥.

(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٩٥.

(٤) الحصري، المرجع السابق، ص١٨٢.

(٥) المرجع نفسه، ص١٨٢.

ومع ذلك فقد كان لفيكو فضل صياغة نظرية الدورة الحضارية في تفسير حركة التاريخ ومحاولة قراءة حركة تاريخ الإنسانية في ضوئها.

■ **رابعا. الدورة الحضارية عند فيكو:**

يرى فيكو أن تاريخ الإنسانية يمر في تطوره العام بثلاث مراحل حضارية متصلة، وان هذه المراحل إذا اكملت دورتها تعود لتكرر المرور بالمراحل ذاتها، ولكنها لا تعيد نفسها لأن المراحل الجديدة ستكون أرقى وأكثر تطورا من سابقاتها[1]. وقد أوضح طبيعة كل مرحلة من هذه المراحل التي أسماها عصورا، وعلى النحو الآتي:

أ. عصر الالهة :

يبدأ هذا العصر حينما تبدأ أمة من الأمم في الخروج خروجا تدريجيا من حالتها البدائية (البربرية) لتدخل في هذا العصر. ويتميز هذا العصر بسيادة الخرافات، والخوف من ظواهر الطبيعة التي تعد في نظر الناس تعبيرا عن إرادة الآلهة في حالات الرضى والغضب. كما تسيطر في هذا العصر فكرة الأرواح الخيرة والأرواح الشريرة على عقول الناس وتنتشر بينهم الأساطير. اما السلطة في هذا العصر فتكون بيد الكهنة الذين يحكمون الناس باسم الآلهة.

ب. عصر البطولة:

ينتقل المجتمع من عصر الآلهة إلى عصر البطولة انتقالا تدريجيا. ومما يساعد في عملية الانتقال هذه اتحاد مجتمعات متعددة مع بعضها من أجل مواجهة عدد من الأخطار الداخلية والخارجية.

يتميز هذا العصر بحب البطولة وتمجيد القوة. ويظهر أثر ذلك واضحا في الدين والأدب والأساطير وغيرها. وتنتقل السلطة في هذا العصر من أيدي الكهنة ورجال الدين إلى رجال الحرب، وبذلك تصبح القوة هي القانون السائد. أما النظام العام في المجتمع فيصبح نظاما أرستقراطيا يقوم على أساس الفصل الطبيعي بين السادة والعبيد.

---

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٧٥.

ج. عصر الإنسان:

يبدأ هذا العصر حينما تنجح جماهير الشعب في الحصول على حقوق المواطنة. وبذلك تصبح أهم سمة لهذا العصر هي الديمقراطية والاعتراف بالمساواة بين البشر. كما يتميز هذا العصر بالعقلانية والتطلع إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها من أجل خدمة الإنسان. وتظهر آثار هذه السمات على القانون، فتوضع القوانين والأنظمة على أساس من العقل والمنطق. كما تظهر في اللغة والأدب حيث تسود اللغة الشعبية، وتختفي الازدواجية بين لغة الحديث ولغة الكتابة.

يبدأ عصر الإنسان بالدخول حينما تتطرف الجماهير في المطالبة بحقوقها فيزداد الصراع بين الطبقات وتتفكك العلاقات الاجتماعية، مما يؤدي إلى ضعف القيم الاجتماعية التي كانت سائدة. كما يستنفد الفكر طاقاته الإبداعية ويتحول إلى مظاهر جوفاء فاقدة للحياة. فإذا وصل المجتمع إلى هذه الحالة أذنت الدورة الحضارية كلها على الانتهاء، وتكون النهاية عادة إما عن طريق غزو أجنبي من الخارج أو انحلال اجتماعي شامل من الداخل. وبذلك يعود المجتمع ليبدأ دورة حضارية جديدة ذات ثلاثة عصور : عصر الآلهة، عصر الأبطال، وعصر الإنسان. إلا أن الدورة الجديدة تكون كما يرى فيكو أرقى من الدورة الحضارية السابقة وإن اتفقت معها في المسار والملامح العامة[١].

إن نظرية التعاقب الدوري للعصور التي تمر بها الحضارات كما عرضها فيكو تستند إلى المقومات الآتية :

١ ـ أن الحركة الدائرية للدورات الحضارية لا تعني أن حركة التاريخ تسير على هيئة عجلة تدور حول نفسها، ولكنها حركة لولبية تصعد إلى الأعلى "لان التاريخ لا يعيد نفسه على نفس النمط، ولكنه يأتي بصورة جديدة في شكل مخالف لما مضى"[٢]. وهكذا فالتاريخ عند فيكو في تجدد دائم، والتعاقب الدوري فيه لا يسمح بالتنبؤ. وقد لوحظ أن هذا الجانب في تصور فيكو

---

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ، ص٧٥-٧٨، الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص١٨٢-١٨٣.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٦٠.

للدورات الحضارية هو الذي يميزها من "الفكرة الإغريقية الرومانية القديمة التي تذهب إلى وجود حركة دائرية دقيقة تنظم أحداث التاريخ"[١]. وتؤدي إلى تصور أن التاريخ يعيد نفسه مما يسهل معه التنبؤ بالمستقبل ويصعب معه القول بالتقدم كما هو مقرر عند أفلاطون وميكافيلي[٢].

٢ ـ أن عصور الدورة الحضارية يعقب بعضها بعضا، فعصر البطولة يعقبه عصر الإنسان الذي "يتميز بسيطرة الفكر على الخيال، وتفوق النثر على الشعر، والصناعة على الزراعة، والمعايير الأخلاقية التي تقوم على السلم بدلا من الحرب. فإذا ما انتهى هذا العصر أعقبه عصر انهيار جميع البشرية إلى حالة (البربرية الجديدة) ولكنها بربرية تختلف كل الاختلاف عن بربرية البطولة التي تستند إلى الخيال، تلك هي التي يسميها (بربرية التأمل) أو التفكير، حيث ما زالت السيطرة للفكر، ولكنه الفكر الذي استنفد طاقته الابتكارية أو الإنشائية فلم يعد إلا نسيجا من المظاهر الجوفاء ذات الطابع المتكلف المغرض"[٣]. وهكذا تتهيأ الإنسانية للدخول في دورة حضارية جديدة تمر بالمراحل السابقة نفسها ولكنها اعلى مستوى من سابقتها وأكثر تقدما منها.

٣ ـ أن لكل عصر من عصور الدورة الحضارية طابعا خاصا يتميز به ويؤدي إلى نشوء ترابط عميق بين جميع الأنماط الثقافية السائدة في المجتمع، من دين وسياسة وفن وأدب وتشريع وفلسفة. أن هذه الظاهرة تحمل على القول: "بأن فترتين مختلفتين قد يتوافر لهما نفس هذا الطابع. ومن ثم، يصبح من الممكن أن نستقرىء الأحداث في واحدة قياسا إلى الأخرى"[٤]. وقد قدم فيكو مثالا على ذلك التشابه بين عصر البطولة الإغريقي (عصر هوميروس) وعصر البطولة في العصور الوسطى في أوروبا. فالعناصر الخاصة التي طبعت هذين العصرين معا كانت تتعلق ببعض المظاهر كالحكومة التي تتألف من أرستقراطية حربية، واقتصاد زراعي، وأدب رومانتيكي، ومعايير أخلاقية تستند إلى فكرة الشجاعة

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٣٧.

(٢) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٧٤-٧٥.

(٣) المرجع نفسه، ص١٣٦.

(٤) الشرقاوي، أدب التاريخ..، ص١٣٥.

والولاء وغير ذلك. فإذا بدا لنا أن نعلم أكثر مما علمنا هوميروس عن العصر الذي عاش فيه، كان علينا أن ندرس العصور الوسطى، وأن نتبين إلى أي حد نستطيع قياس العصور الإغريقية الأولى بما علمنا عن العصور الوسطى"[١].

■ خامسا. ملاحظات نقدية حول فلسفة التاريخ عند فيكو:

إن أثمن ما قدمه فيكو للدراسات التاريخية هي ملاحظاته المنهجية التي استفادت من منهج البحث التحليلي النقدي الذي كان سائدا في أوروبا في القرن السابع عشر والتي استطاعت أن تخطو بهذا المنهج خطوة إلى الأمام بأن أضافت إليه البعد الإنشائي من أجل دراسة التاريخ والتعرف على حقائقه تعرفا أفضل. وبذلك تمكن فيكو من تجاوز ضيق النظرة الديكارتية إلى المعرفة والدعوة إلى أساس أوسع مدى وأعمق لنظرية المعرفة[٢].

لقد وصف فيكو بسبب هذه المساهمة المنهجية في خدمة المعرفة التاريخية من قبل العديد من الباحثين بصفة مؤسس علم التاريخ وفلسفته[٣]. أما إذا تركنا هذا الجانب وحاولنا تقويم ما قدمه فيكو من مساهمات في دراسة التاريخ على وفق القواعد المنهجية التي وضعها للبحث التاريخي فسنجد أن هنالك هوة واسعة بين النظرية والتطبيق. كما أن منظوره الفلسفي للتاريخ قد تعرض لكثير من النقد والتجريح. ونعرض فيما يأتي لأهم الملاحظات التي وجهت إلى فلسفة التاريخ عند فيكو بإيجاز:

أ ـ أن نظرية فيكو حول الدورات الحضارية والعصور التي تمر بها كل دورة تنطوي على تبسيط مخل بالحقيقة التاريخية، وتقوم فضلا عن ذلك "على افتراض قوانين صارمة تتبعها الإنسانية في تحولها من مرحلة إلى مرحلة، على حين أن هذه المراحل تتداخل فيما بينها. كما أن ملامح كل منها قد توجد إلى جانب الأخرى في كثير من الأحيان. لذلك فقد رأى كروتشة أن النظرية عند التطبيق تبدو مثقلة بالاستثناءات"[٤].

ب ـ ليست جميع آراء فيكو نتيجة لبحث علمي أو استقراء لأحداث التاريخ "بل إن

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣٦.
(٢) الشرقاوي، أدب التاريخ.. ص١٤١.
(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٥٣.
(٤) المرجع السابق، ص٧٨.

الكثير من الآراء المسبقة قد حددت تفسيراته. أنه مع انتقاده لديكارت لبعده عن التجربة، فإنه حدد منهجه بما يماثل عالم الهندسة الذي يضع أوليات ثم يستنبط منها"[١]. وقد وضع فيكو مائة وأربع عشرة مسلمة جعلها أوليات غير قابلة للنقاش (بديهيات) وسنقدم ثلاثاً منها فقط على سبيل المثال :

١ ـ ينقسم الجنس البشري إلى نوعين متمايزين من البشر، العمالقة (ضخام الأجسام جدا)، والبشر ذوي القامة المتوسطة. وينتمي النوع الثاني (المعتدل) إلى العبرانيين (ومنهم بنو إسرائيل)، بينما تنتمي جميع شعوب العالم (الأمميين) إلى العمالقة !!...

٢ ـ أن هذا الاختلاف والتمايز بين البشر قد جاء نتيجة إلى أن تربية العبرانيين تربية انسانية بسبب العناية الإلهية الخاصة التي شملتهم. بينما كانت تربية الأمميين من بقية شعوب العالم تربية بهيمية (حيوانية) بسبب عدم شمولهم بتلك العناية.

٣ ـ أن الله تعالى منع العبرانيين عن الكهانة وخصهم بالنبوة والوحي الإلهي، بينما كانت الكهانة أساس المجتمع عند جميع الأمم الوثنية التي عاشت بعيدة عن الهداية والعناية الإلهية الخاصة والمباشرة[٢].

ومن الواضح أن هذه المسلمات مستقاة من التوراة، وهي ليست موضع تسليم من قبل النقاد والمؤرخين، لذا فإن التصورات التي خرج بها فيكو استنادا إلى ماعده (مسلمات) بعيدة كل البعد عن حقائق العلم والتاريخ[٣].

ج ـ استخدم فيكو فكرة العناية الإلهية استخداما واسعا في تفسير أحداث التاريخ وبطريقة "تبدو غير واضحة وتدعو إلى الارتباك"[٤]. ولم يحدد تحديدا واضحا طبيعة الصلة بين العناية الإلهية الخاصة والعناية الإلهية العامة، الأمر الذي جعل فلسفته للتاريخ بعيدة عن المتطلبات العلمية وهي في الوقت ذاته لا تحظى بمباركة أصحاب التفسيرات الدينية للتاريخ فقد عدوا حديثه عن العناية الإلهية مجرد تغطية لإخفاء حقيقة معتقده (الوضعي ـ الإنساني) البعيد

(١) صبحي، المرجع السابق، ص١٦٤.
(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص١٩٠.
(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٦٥.
(٤) الشرقاوي، أدب التاريخ، ص٧٨.

عن التوحيد[١]!!

د ـ عقد ساطع الحصري مقارنة بين نظريات فيكو ونظريات ابن خلدون في مجال فلسفة التاريخ فتوصل إلى أن "ابن خلدون يتفوق على فيكو تفوقا كبيرا من حيث شمول النظر ونزعة التعمق وطريقة البحث والاستقراء. فابن خلدون يقترب من طرائق الأبحاث العلمية الحديثة بوجه عام، وطرائق الأبحاث التاريخية والاجتماعية بوجه خاص اقترابا واضحا"[٢]. لذا فإن حق ابن خلدون في شرف التسمية باسم مؤسس فلسفة التاريخ أقوى من حق فيكو لأن ابن خلدون فضلا عن تفوق نظرياته علميا يتقدم على فيكو من الناحية الزمنية بـ(٣٤٨سنة) حيث أن ابن خلدون كان قد كتب مقدمته للتاريخ في سنة ١٣٧٧م في حين أن فيكو كان قد نشر كتابه (العلم الجديد) في سنة ١٧٢٥م[٣].

الفصل الثاني

فولتير رائد الفلسفة العقلانية في التاريخ

■ أولا : نبذة موجزة عن حياته (١٦٩٤م-١٧٧٨م) :

ولد (فرنسوا ماري ارويه) في باريس عام ١٦٩٤م، وقد اختار لنفسه اسم (فولتير) حينما كان سجينا في الباستيل عام ١٧١٧م "وكان والده كاتب عدل ناجحا، وامه ذات نزعة أرستقراطية، وقد يكون مدينا لوالده بدهائه وسرعة غضبه، ولامه بشيء من طيشه وذكائه. جاء إلى العالم في عناء وضيق، فقد ماتت أمه اثناء ولادته. وكان طفلا هزيلا مما حمل الممرضة أن تقول أنه لن يعيش أكثر من يوم واحد. ولكنها كانت مخطئة قليلا، فقد عاش أربعة وثمانية عاما !!.. "[٤].

وقد أشرف أخوه الأكبر أرماند على تثقيفه، وكان ارماند "مثاليا تقيأ ولكنه نزع إلى الإلحاد وحكم عليه بالموت. واعتاد والدهما أن يقول أن الله رزقه ولدين مجنونين أحدهما مجنون بالشعر والثاني بالنثر .. "[٥].

---

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٩٧.
(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص١٩٩-٢٠٠.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٠٠.
(٤) ديوارنت، قصة الفلسفة، ص٢٥٢.
(٥) المرجع نفسه، ص٢٥٢.

أرسله والده للدراسة في مدرسة لويس اليسوعية للتعلم فيها على الأسس التربوية والثقافية الدينية، ولكن الآثار التي تركتها الدراسة في هذه المدرسة جاءت على خلاف ما هو متوقع منها[١]. فقد : "علمه رئيس دير الشك في صلاته، وعلمه اليسوعيون بعد ذلك الحوار (أي علم الكلام) الذي أدى به إلى الشك. وهو فن إثبات كل شيء، والذي ينتهي عادة بعدم الإيمان"[٢]. لقد خيب فولتير امل والده في أن ينشأ نشأة محافظة وأن يسعى إلى دراسة اللاهوت والقانون، كي يضمن لنفسه عملا يساعده على كسب رزقه، فاحترف الأدب، واتجه إلى حياة اللهو والعبث كما ساهم في الحياة السياسية فشارك في المظاهرات السياسية المعارضة للحكم وإطلاق الكلمات والقصائد الشعرية الجارحة بحق الوصي على العرش الملكي، وقد حملت هذه المواقف الوصي على سجنه في سجن الباستيل، وكان ذلك في عام ١٧١٧م وبقي في السجن أحد عشر شهرا كتب فيها قصة شعرية جميلة.

وبعد خروجه من السجن استطاع أن يكون لنفسه شهرة في الأوساط الثقافية والأرستقراطية من خلال اعماله الأدبية، وبراعته في الكلام وإدارة الحوار في المجالس .. وقد استمر فولتير في تألقه وتمتعه في الحياة الناعمة نحو ثماني سنوات في باريس اضطر بعدها إلى مغادرة بلده منفياً إلى إنكلترا إثر شجار حاد وقع بينه وبين أحد النبلاء في أحد المجالس[٣].

أمضى فولتير في إنكلترا ثلاث سنوات امتدت من سنة ١٧٢٦-١٧٢٩م تعلم فيها اللغة الإنكليزية واستطاع من خلالها أن يدرس الأدب والفلسفة الإنكليزيين فضلا عن تعرفه على الحياة السياسية في إنكلترا وإعجابه بما حققته للناس من حرية وتسامح وقد عبر فولتير عن دهشته للحرية التي كان يعمل في ظلها الإنكليز في مجموعة (رسائل عن الإنجليز) ارسلها إلى عدد من أصدقائه. وكان مما قاله في إحدى هذه الرسائل : "هنا شعب له آراؤه الخاصة به، شعب أصلح دينه، وشنق مليكه، واستورد ملكا آخر، وأنشأ مجلسا نيابيا اقوى من أي حاكم في أوروبا ـ

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٨٠. (٢) ديوارنت، قصة الفلسفة، ص٢٥٢.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٥٢-٢٥٦.

ولا وجود لسجن الباستيل هنا. هنا ثلاثون مذهبا دينيا بغير قسيس واحد .."[١].
لقد أثار نشر هذه الرسائل في فرنسا من قبل أحد الناشرين من غير أخذ موافقة فولتير على ذلك، نقمة الطبقة الحاكمة عليه وسخط رجال الدين، مما حمله على الهرب والتواري عن الأنظار ريثما تهدأ الضجة.

لقد واصل فولتير حياته الادبية في باريس، وكانت أعماله تلقى رواجا وترحيبا منقطعي النظير، كما وجد في نفسه ميلا قويا لدراسة التاريخ والكتابة فيه من خلال منهج عقلاني نقدي يركز على التطور الفكري والحضاري في تاريخ الإنسانية أكثر من التطور السياسي، وهو ما سنفصل الحديث عنه في الصفحات الآتية.

وقد وجد فولتير نفسه بحكم - طبيعة (عصر التنوير) الذي عاش فيه، وتوجهه العقلاني - العلمي الذي أخذ جانبا منه عن العلماء والفلاسفة الإنكليز أمثال فرنسيس بيكون، وهوبز، ولوك - ميالا بقوة إلى نقد الأوضاع الدينية والثقافية التقليدية السائدة في فرنسا، والدعوة إلى إصلاحها على وفق المنهج العقلاني الذي كان شديد الحماس له. وقد أدى ذلك إلى دخوله في مخاصمة شديدة مع الكنيسة ورجال الدين واتهامه بالكفر والإلحاد، ولكن الحقيقة أن فولتير لم يكن ملحدا، ولا ماديا، بل كان عقلانيا مثاليا متطرفا[٢]. وقد عبر عن ذلك في مقالة عنوانها (المؤمن بالله) وكان مما جاء فيها: "أن المؤمن هو الإنسان المقتنع بوجود إله قوي وصالح خلق جميع الأشياء والكائنات، وهو يعاقب من غير قسوة على كل الذنوب، ويجزي بالخير على كل أعمال الفضيلة والخير. وهو لا ينضم إلى أي مذهب من المذاهب المختلفة التي تناقض بعضها بعضا. إن دين الله هو أقدم الأديان وأكثرها اتساعا، لأن عبادة الله البسيطة سبقت جميع الأنظمة في العالم. وهو يتكلم لغة يفهمها كل الناس، بينما لا يفهم الناس بعضهم بعضا. وهو صديق الحكماء. وليس الدين عنده ما جاء في الميتافيزيقا من آراء، ولا المظاهر التافهة، ولكن في العبادة والعدل، وعمل الخير هو عبادة الله، والتسليم له هو شريعته. وهو يغيث الملهوف ويلبي المعوز ويحمي المظلوم"[٣].

(١) ديوارنت، قصة الفلسفة، ص٢٥٧. (٢) المرجع نفسه، ص٢٦٠-٣٠٢.
(٣) ديورانت، قصة الحضارة، ص٣٠٢.

وحين اشتد المرض بفولتير وشارف على الوفاة كتب بيانا يوضح فيه اعتقاده جاء فيه: "أموت على عبادة الله، ومحبة أصدقائي، وكراهية أعدائي، ومقتي للخرافات والأساطير الدخيلة على الدين"[١]. ووقع هذا البيان في ٢٨ شباط ١٧٧٨م وقد توفي بعد ذلك بنحو ثلاثة أشهر في ٣٠ مارس ١٧٧٨م قبل عام من اندلاع الثورة الفرنسية.

كان فولتير من أعظم المفكرين حيوية ونشاطا، وقد كتب في حياته تسعة وتسعين كتابا في مجالات ثقافية متعددة كان من أبرزها الأدب والشعر والنقد الاجتماعي والتاريخ. وليس من أغراض هذا الكتاب أن يعرض لهذه المجالات جميعا، وإنما سيركز بحثه على الجوانب التاريخية والفلسفية من أعماله، وعلى النحو الوارد أدناه:

■ ثانيا. فولتير مؤرخا:

إن عناية فولتير بحقل المعرفة التاريخية جاء في إطار اهتماماته الثقافية العامة، فهو قد بدأ نشاطه الثقافي في مجال الأدب من شعر، وقصة، ومقالة ثم انتهى إلى العناية بالتاريخ وكان قد شارف على الأربعين من عمره. وقد كتب أول كتاب تاريخي مهم عن حياة ملك السويد شارل الثاني عشر في سنة ١٧٣١م.

وقد وصف أحد الباحثين منهج فولتير في الكتابة التاريخية كما يظهر في هذا الكتاب بقوله: "لا يوجد في هذا الكتاب ما يمكن اعتباره مادة زائفة لا لزوم لها، فضلا عن أنه بعيد عن المغالاة في الاستنتاجات، والمبالغة في المحسنات دون محاولة من الكاتب لإقحام آرائه. إن كل سطر فيه يتميز بالاختصار والدقة وكأنه منقوش على لوح من الصلب"[٢].

إن ما تقدم يشير إلى أن فولتير كان يلتزم في كتابة التاريخ بالمنهج العلمي من حرص على قول الحقيقة وعرض تفاصيلها بدقة وموضوعية فضلا عن توظيف موهبته القصصية في بث الروح الحية في الشخصيات التاريخية التي يترجم لها.

كان فولتير ينظر إلى ما وصل إلى ايدينا من أخبار عن الماضي بروح عميقة

---

(١) المرجع نفسه، ص٣١٢.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢١٦.

من الشك وعدم التصديق. فهذا التاريخ على حد قوله: "لا شيء سوى مجموعة من الأباطيل والخدع التي نلعب بها على الأموات بحيث نحول الماضي ليتناسب مع رغباتنا عن المستقبل"(١). لذا فإنه حينما أراد أن يكتب تاريخا صادقا راح "يكدح كعامل في منجم ليجد في هذا النهر من الأكاذيب جذور حقيقة تاريخ العالم الحقيقي... فقد قرأ كل شيء وقع تحت يديه عن موضوعه، وغاص في مئات المجلدات، والمذكرات، وارسل مئات الرسائل لمن بقي على قيد الحياة من رجال اشتركوا في الحوادث المشهورة، واستمر في دراسته حتى طبع إنتاجه، وأدخل تحسينات على كل طبعة"(٢).

وكانت أهم الكتب التي نشرها فولتير فضلا عن الكتاب المذكورة آنفا (عصر الملك لويس الرابع عشر) الذي صدر في سنة ١٧٥١م وقد أشير إلى أن هذا الكتاب هو: "أول كتاب تاريخي بالمعنى الحديث. ففي هذا الكتاب نجد فولتير وقد تخلى تماما عن طريقة الكتابة على منهج الحوليات، أو حتى الالتزام بتتابع زمني معين، بل نظم كتابه تنظيما موضوعيا. ولأول مرة نجد في هذا الكتاب وصفا لحضارة دولة أوروبية عظمى من جميع جوانبها وعناصرها. لذلك يعتبر هذا الكتاب من وجهة النظر الناقدة من أعظم الأعمال"(٣).

ويأتي كتاب (مقالة في سلوك الأمم وروحها) الذي نشره فولتير في سنة ١٧٥٦م بعد كتاب عصر لويس الرابع عشر من حيث الأهمية، فهو وإن كان أقل شمولا منه، إلا أنه لا يقل عنه من حيث الأهمية، وذلك لأنه يعد أول تاريخ عالمي بالمعنى الحقيقي للكلمة، فقد وضعت خطته ليكون تاريخا شاملا لثقافة كل العصور وكل الشعوب(٤)." وعلى الرغم من أن فولتير لم يكن لديه من الوقت والمعرفة ما يؤهله لتنفيذ هذه الخطة بنجاح، وعلى الرغم مما بهذا الكتاب من عيوب وثغرات خطيرة، إلا أنه يعتبر من أهم العلامات على طريق تطور الكتابة التاريخية. ذلك أن هذا الكتاب يعتبر فعلا أساس تاريخ الحضارة بمعناه الحديث، فضلا عن أنه أول عمل ينصف غير المسيحيين وخاصة الشرقيين والمسلمين، ويقر

---

(١) ديورانت، قصة الحضارة، ص٢٧٥. (٢) المرجع نفسه، ص٢٧٥.
(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢١٧.
(٤) المرجع نفسه، ج١، ص٢١٧.

بدورهم الذي أسهموا به في تطور الحضارة الأوروبية. هذا إلى أنه من أوائل الكتب التي أوضحت علاقة التاريخ السياسي بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي في إطار التطور العام للبشرية.."[١].

في ختام هذا المبحث، ثمة ملاحظة يجدر بالمؤرخين التأمل بها، وهي أن فولتير كان يدعو إلى تنقية التاريخ من الخرافات والأكاذيب التي نسجتها عقول الرهبان في العصور الوسطى، وإعادة كتابته على أساس من نور العقل وهدايته، إلا أن حماسته الشديدة لهذه الفكرة حملته على الوقوع في التعصب، إذ اعلن حربا مقدسة على العصور الوسطى التي عدها عصورا مظلمة تماما. لذا فقد وصف مونتسكيو فولتير بأنه مؤرخ رهبنة .. ولكنها ليست رهبنة الكنيسة، وإنما هي رهبنة العقل[٢]. لقد ذكر كولنجوود أن مساهمة فولتير في تحسين أساليب البحث التاريخي كانت ضئيلة، لأنه اعتمد ذات الأساليب التي كانت معروفة في زمنه، لكن مساهمته الأبرز كانت في مجال فلسفة التاريخ من خلال عمله على كتابة الماضي على وفق فلسفة الاستنارة العقلية التي "استهدفت تطبيق الثقافة العلمانية في كل ميدان من ميادين الحياة الإنسانية والتفكير"[٣].

إن دراسة هذه المساهمة من مساهمات فولتير في خدمة فلسفة التاريخ تتطلب تخصيص مبحث لمعالجة المنظور الفكري والفلسفي للتاريخ عنده، وهو ما سنعرضه في المبحث الآتي :

■ ثالثا. فلسفة التاريخ عند فولتير :

لقد وصف العصر الذي عاش فيه فولتير بأنه (عصر الاستنارة) "ويقصد بذلك سيادة فلسفة عقلية تجريبية مادية ترفض الميتافيزيقيا والدين وتهتم بالرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعي والجغرافيا والطب، فلسفة تؤمن بالتغيير وتسعى إلى التجديد في كل شيء، تحدوها ثقة مطلقة في العقل ويدور التفكير فيها حول الإنسان"[٤]. فالاهتمام بالتاريخ في هذا العصر مظهر من مظاهر الاهتمام بالإنسان ودوره في صناعة أحداث التاريخ وتكوين المجتمع.

---

(١) المرجع نفسه، ص٢١٧.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٥٥.
(٣) المرجع نفسه، ص١٥٠.
(٤) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٨٢.

وقد عبر فولتير خير تعبير عن روح عصره من خلال فلسفته العقلانية في كتابة التاريخ حتى عده بعض الباحثين "مؤسس المدرسة العقلانية في علم التاريخ، بوصفه العقل الكبير الموجه لها"[١]. فهو يرى "أن العقل يمكن المؤرخ من علاج الماضي علاجا يتسم بالذكاء والقدرة على الاستفادة منه، كما يمكن رجل السياسة في الحاضر من العمل لخلق عالم أفضل امام الإنسان»[٢].

لقد ظهرت الملامح العامة للفلسفة العقلانية في فهم التاريخ لدى فولتير في مؤلفاته الأولى التي سبقت كتاباته التاريخية الشهيرة، فهو يقول في كتابه: (رسائل فلسفية) الذي نشره في عام ١٧٣٤م ما نصه: "أن بعض المؤرخين يهتم بالحروب وبالمعاهدات، ولكنني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة وأربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة من قبلها حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة، وأي حكمة تكتسب من العلم بسيادة حاكم طاغية على شعب بربري لاهم له إلا أن يغزو ويدمر؟ أن مجال التاريخ يجب أن يتسع لما هو اهم من ذلك ليتتبع سير العقل البشري في الفلسفة والبلاغة، في الشعر والنقد، في التصوير والنحت، في الموسيقى والرسم، حتى في النسيج وصناعة الساعات، كل ما يمثل شخصية الشعب. إنها أجدر اهتماما من معرفة جزئية بأخبار الملوك وحواديت البلاط، أن الخير الحقيقي للإنسانية ليس في قوادها ولكن في فلاسفتها وعلمائها وشعرائها. وإن سئلت: أي هؤلاء الرجال أعظم: الإسكندر أم قيصر أم تيمورلنك أم كرمويل؟ لأجبت: أن إسحاق نيوتن هو أعظمهم جميعا بلا شك"[٣].

إن المدخل الصحيح لفهم التاريخ لدى فولتير كما يتضح من هذا النص هو ضرورة اهتمام المؤرخ (بتتبع سير العقل البشري) عبر حقب التاريخ المختلفة من خلال دراسة منجزاته في العلم والأدب والفن وغيرها من مظاهر الحضارة الإنسانية. وإذا بدت هذه الدعوة أمرا مألوفا بالنسبة إلى القارئ المعاصر، فإنها لم تكن كذلك في عصر فولتير، بل كانت بمثابة نقد عنيف للتاريخ الذي شاع طوال

---

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢١٦.
(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ص٢١٦.
(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٨٣.

العصور الوسطى وحتى عصره، فقد كان المؤرخون يولون جل اهتمامهم لأخبار الدولة والكنيسة وما يتصل بهما من ملوك وقادة ورجال كهنوت.

وقد شهدت كتابات فولتير اللاحقة تفصيلات متنوعة لهذه النظرة الحضارية العقلانية للتاريخ والتي أطلق عليها تسمية (فلسفة التاريخ)، وكان هو أول من استخدم هذه العبارة ثم غدت من بعده مصطلحا دالا على فرع من فروع الدراسات الفلسفية والتاريخية. لقد استخدم فولتير عبارة (فلسفة التاريخ) لأول مرة في بحث نشره في سنة ١٧٥٦م "ثم عاد فتناولها فيما بعد في شكل مقدمة لكتابة مدخل في طبائع الأمم وروحها (١٧٥٣-١٧٥٨م) ولكنه لم يشرع ببحث مذهبي لهذا المعنى، الذي يعني بالنسبة له، التفكير في التاريخ بدلالة موقف القرن الثامن عشر العقلي"[(١)].

يتضح مما تقدم أن فولتير لم يعرض تحت هذا المصطلح فلسفة عامة شاملة لتفسير التاريخ كما فعل بعض الفلاسفة (التأمليين) ممن جاؤوا بعده من امثال هيجل وماركس وتوينبي. أن أقصى ما أراده فولتير من استخدامه لهذا المصطلح هو الدعوة إلى دراسة التاريخ من خلال منظور فلسفي عقلاني مستقل يستند إلى النقد والتحليل للروايات والأخبار التاريخية من أجل تنقيتها من الخرافات والأساطير والمبالغات[(٢)].

ومن ثم، فإن ما سنعرضه في هذا المبحث عن الأفكار والملاحظات العامة التي دعا إليها فولتير لكتابة التاريخ لا يمكن أن تشكل بمجموعها (نظرية) متكاملة وشاملة لفلسفة التاريخ، ولكنها كانت مساهمات مهمة على طريق نشأة علم التاريخ بمفهومه الحديث، كما وضعت الأساس لقيام فلسفة التاريخ (بمفهومها النقدي وليس التأملي). لقد أوضح وولش أن المفهوم النقدي في فلسفة التاريخ الذي قدمه فولتير يتصل بدراسة فلسفة العلم، وهو فرع صحيح كامل للدراسة الفلسفية[(٣)].

---

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص١٩٩.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٣٠.
(٣) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة ١٩٦٢ ص١٢، الملاح، هاشم، فلسفة التاريخ بين المنهج التأملي والمنهج التجريبي، مجلة دراسات فلسفية، بغداد، عدد ٢ سنة ٢٠٠٠، ص٥-١٢.

في ضوء ما تقدم، فإننا سنعرض فيما يأتي أهم المبادئ والأفكار التي قدمها فولتير في مجال فلسفة التاريخ بمفهومها النقدي ـ العقلاني للتاريخ وهي أقرب إلى القواعد المنهجية في البحث التاريخي منها إلى التصورات الفلسفية العامة لمسار حركة التاريخ:

أ ـ أن الاكتشافات العلمية الكبيرة التي تحققت في مجالات الطبيعة والفلك وغيرها قد عززت الثقة بالعقل وحملت الكثير من المفكرين في عصر الأنوار على محاولة تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية تفسيرا عقلانيا.

وكان فولتير من أبرز هؤلاء المفكرين إذ آمن بدور العقل المركزي في حركة المجتمع وتطوره، ورفض كل ما لا يتفق مع حكم العقل من تفسيرات دينية أو خرافية أو أسطورية[١].

لقد آمن فولتير أن الإنسان خير بذاته، وأنه لا يحمل الشر أو الخطيئة في نفسه، وأن العقل البشري "لا يختلف اساسا من مكان إلى آخر في العالم. وأن ما يوجد من اختلافات يعزى إلى اختلاف البيئة الاجتماعية أي إلى انماط السلوك والعادات... وقد أوضح فولتير أن هناك ثلاثة عوامل رئيسية تؤثر على تشكيل عقل الإنسان وهي المناخ ونظام الحكم والديانة"[٢]. فإذا كانت هذه العوامل سليمة وتعمل بصورة صحيحة فلابد أن يتجه العقل الإنساني اتجاها صحيحا. أما إذا عاش الإنسان في ظل مناخ غير مناسب، وخضع لنظام حكم فاسد، واعتنق عقيدة غير صحيحة ومن غير تعقل، فإن من الطبيعي أن ينحرف الإنسان عن الطريق القويم ويرتكب من الأعمال الخطأ ما يسيء إلى نفسه وإلى الآخرين[٣].

إن هذا المنظور قد حمل فولتير على اتخاذ موقف معتدل من مسألة قدرة الإنسان على تحقيق تقدم متصل عبر حقب التاريخ المختلفة لأن ذلك يتجاوز قدرة عقل الإنسان ذاته على تحقيق التقدم ليتصل بالظروف المحيطة به. نعم، إن بمقدور العقل أن يحقق تقدما متواصلا إلى أمام ولكن بشرط أن تتوافر الظروف الطبيعية

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢١٠-٢١٢.
(٢) المرجع نفسه، ج١ ص٢١٣.
(٣) المرجع نفسه، ج١ ص٢١٤-٢١٥.

والاجتماعية المساعدة على ذلك[١].

ب ـ انطلاقا مما تقدم، فقد أخذ فولتير وغيره من المؤرخين العقلانيين "بفكرة أن الكون والمجتمع يسيران آليا، وهي الفكرة التي كان قد توصل إليها الربوبيون استنادا إلى ما قدمه نيوتن من حقائق فلكية. (وهي ترى أنه) إذا كان الله يوجه الكون فإنه يفعل ذلك من خلال ما وضعه هو نفسه من قوانين للطبيعة. إن كل شيء في التاريخ البشري هو نتاج علاقة محددة بين السبب والأثر"[٢].

ومن ثم فقد رفض فولتير التفسيرات اللاهوتية التي تقول "بوجود إله متحكم يقوم دائما بتغيير أو إيقاف قوانين الكون ليعاقب أمير عاق أو يستجيب لصلوات ودعوات أسقف مخلص"[٣].

ج ـ وانسجاما مع المقدمات المذكورة آنفاً، فقد رفض فولتير فكرة العناية الإلهية في تفسير التاريخ التي كانت الكنيسة المسيحية تعتنقها وتنظر إلى أحداث التاريخ من خلالها[٤]. لقد عمل فولتير على إظهار مدى التناقض الذي تنطوي عليه هذه الفكرة من خلال اثبات تناقضها مع عقيدة الإيمان بكمال الذات الإلهية وقدرتها المطلقة[٥].

د ـ في ضوء هذه الأفكار التي عرضناها بإيجاز فقد وجد فولتير نفسه مدفوعا إلى استخدام العقل والتجربة في فحص كل ما يصل إليه من معارف وأخبار. وقد اتخذ فولتير من الشك مرشدا لاختبار حقائق الأشياء كما فعل الفلاسفة المجددون من قبله من أمثال بيكون، وديكارت، ولوك. يقول فولتير: "كلما سرت أكثر كلما زاد اقتناعي بفكرة أن الميتافيزيقيا بالنسبة إلى الفلاسفة كالقصص بالنسبة إلى النساء. أن الدجالين، والمشعوذين هم الذين على يقين وحدهم..."[٦]. وهو يوافق على "أن الشك ليس حالة مناسبة أو موافقة،

---

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٢٠٠، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٨٤-١٨٥.
(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢١٢.
(٣) المرجع نفسه، ج١، ص٢١٠.
(٤) ويد جيري، المذاهب الكبرى في تفسير التاريخ، ص١٩٩.
(٥) للمزيد من التفاصيل يراجع التفسير المسيحي للتاريخ ص١٤٠ من الكتاب.
(٦) ديورانت، قصة الحضارة، ص٢٩١.

ولكن اليقين حالة سخيفة ومضحكة"[١]. لأنه يقوم على مجافاة الحقيقة وخداع النفس. إن علينا أن "نقنع بتقدم معتدل في المعرفة، بدلا من أن نحيك أنظمة جديدة من وهمنا الكاذب... لنقم بتحليل تام للمادة، وبعدئذ نحاول أن نرى بتحسب أكثر، هل تتناسب مع أي مبدأ .. لقد أوضح بيكون الطريق الذي ينبغي أن يسير فيه العلم .. ينبغي علينا أن نحسب، ونزن ونقيس ونلاحظ، هذه هي الفلسفة الطبيعية، وكل ما تبقى فهو وهم وخيال"[٢].

هـ - وهكذا فقد وجد فولتير نفسه مسوقا لنقد الكتابات التاريخية التي تعتمد على ما ورد في التوراة مثل كتابات سانت أوغسطين وبوسويه، حيث أعطت هذه الكتابات قيمة مبالغا فيها لليهود العبرانيين ونظرت إليهم بصفتهم شعب الله المختار الذي يتمتع بعناية إلهية خاصة، بينما تجاهلت شعوب الشرق القديمة كالبابليين والآشوريين والكنعانيين والمصريين القدماء مع كل ما قدمته هذه الشعوب من معطيات حضارية كبيرة للبشرية. وقد أوضح فولتير أن كثيرا من الأخبار والقصص التي وردت في التوراة هي موضع شك ولا تصمد أمام النقد التاريخي، وقد استند في كثير من المعلومات التي قدمها في هذا المجال إلى كتابات سبينوزا وقاموس بايل الانتقادي (١٦٤٧-١٧٠٦م).."[٣].

و - عمل فولتير على اعادة تقويم التاريخ الأوروبي استنادا إلى مكانة العقل في كل حقبة من حقب هذا التاريخ "فحيث يكون العقل قادرا على طرد ظلام الجهل والاهواء والغيبيات وأحقاد التعصب يتم التقدم نحو الكمال. ومن ثم فإن أكثر عصور التاريخ تدهورا وركودا في نظره هو العصر الوسيط حيث الحرب التي أثارها التعصب الاعمى من البابوات ورجال الكنيسة، وحيث الفظائع المشينة التي تولدت عن تلك الأحقاد"[٤]. أما أزهى عصور التاريخ الأوروبي فتشمل عند فولتير التاريخ اليوناني القديم ثم تاريخ الدولة الرومانية إبان ازدهارها الحضاري، ثم عصر النهضة، وأخيرا عصر التنوير الذي كان يعيش فيه، وقد

(١) المرجع نفسه، ص٢٩١. (٢) المرجع نفسه، ص٢٩٢-٢٩٣.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٩٧-٢٩٨، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٨٢-١٨٤.
(٤) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٨١-١٨٢.

عده أكثر عصور التاريخ الأوروبي استنارة[١].

ز ـ حاول فولتير أن يكتب التاريخ من خلال منظور (عالمي - حضاري)، فلا يكون وقفا على تاريخ أوروبا كما كان شائعا في عصره، أو مقصورا على التاريخ السياسي دون الحضاري. وقد ترجم هذا المفهوم ترجمة قوية في كتابه "مقالة في سلوك الأمم وروحها" كما أوضحنا ذلك في الصفحات السابقة. لذا فقد عمل فولتير على الاهتمام بتاريخ الشعوب القديمة وحضارتها كالعراقيين والمصريين القدماء، والصينيين والهنود وغيرهم. كما نبه على ضرورة العناية بتاريخ الشعوب البدائية[٢].

وقد لاحظ ويد جيري أن فولتير كان "يجد مغزى التاريخ في العلوم والفنون الجميلة والآداب، وفي ألوان الرقة المتناهية في الحياة الاجتماعية وفي الشفقة الطبيعية"[٣]. كما أشار بارنز إلى أن التاريخ في نظر فولتير هو في أساسه "نتاج احتكاك الأفكار والحضارات. فالمسيحية جاءت لتتحدى الوثنية، والإسلام دخل في صراع مع المسيحية، والمذهب البروتستانتى ظهر ليتحدى الكاثوليكية التي كانت سائدة في العصور الوسطى، أما عصر فولتير نفسه فقد تغلب فيه العقل على كل الخرافات والبدع"[٤].

في ضوء ما تقدم، فقد أقر عدد من الباحثين بأن فولتير كان هو أول من وضع أساس تاريخ الحضارة بمعناه الحديث[٥]. ومع ذلك فقد امتزج هذا الإقرار بفضل فولتير ومدرسته العقلانية في خدمة علم التاريخ بنقد لاذع بسبب تعصبهم لمذهبهم وتسرعهم في إصدار بعض الأحكام. وقد قال كولنجوود في هذا السياق : أن مؤرخي هذه المدرسة "أحرزوا تقدما ملحوظا في بعض النواحي، ذلك أنهم بالرغم مما اتسموا به من عدم التسامح وعدم التعقل، كانوا يجاهدون من أجل التسامح. نعم، أنهم عجزوا عن تقدير القوة الابتكارية للروح الشعبية، ولكنهم مع ذلك كتبوا من وجهة نظر الرعايا، لا وجهة نظر الحكومة، ومن ثم اضفوا أهمية

(١) المرجع نفسه، ص١٨١. (٢) المرجع نفسه، ص١٨١.

(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٢٠٠.

(٤) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢١٨.

(٥) المصدر نفسه، ج١ ص٢١٧، ويد جيري، المذاهب الكبرى، ص٢٠٠.

جديدة لم يسبقوا إليها على تاريخ الفنون والعلوم والصناعة والتجارة والثقافة بصفة عامة.. "[١].

الفصل الثالث

هيردر رائد المدرسة التاريخية

■ أولا. نبذة موجزة عن حياته (١٧٤٤-١٨٠٣م):

ولد يوهان جوتغريد هيردر في عام ١٧٤٤م في ألمانيا في أسرة مسيحية تدين بالمذهب التقوي[٢]. وهو مذهب بروتستانتى يركز أتباعه اهتمامهم على الجانب الروحي الفردي في الدين دون الجانب اللاهوتي المذهبي. وقد كان لهذا الانتماء تأثير واضح في التكوين الثقافي لهيردر إذ درس اللاهوت في مطلع حياته للعامين ١٧٦٢-١٧٦٤م كما اتخذ موقفا اجتماعيا فرديا لأن المذهب الذي يعتنقه كان "يزيد من وعي الفرد بفرديته واستقلاله عن الجماعة الإنسانية، وقد انعكس ذلك على نظرته إلى التاريخ، فأصبح المنهج التاريخي لديه قائما على فكرة (فردية التاريخ)، إذ لا تتساوى في التاريخ لحظتان تماما.. "[٣].

وفضلا عما تقدم، فقد درس هيردر الطب في جامعة كونجز برج، ودرس الفلسفة على يد الفيلسوف (كانط) الذي أطلعه على كتب مونتسكيو وروسو وهيوم، وقد تأثر هيردر بمعارضة كانط للتيار الفلسفي لعصر التنوير (العقلاني)، كما أعجب بالفيلسوف (ليبنتز) وتأثر بدفاعه عن العقائد الدينية من خلال الفكر الفلسفي، كما استفاد من نظريته في (الجواهر الروحية) الأمر الذي اوحى له بانفراد الواقعة التاريخية وعدم إمكان تكرارها.

وفضلا عن اهتمامات هيردر اللاهوتية والفلسفية والتاريخية فقد كان شديد الاهتمام بالادب واللغة، وقد ربطته صداقة متينة بالأديب الألماني الشهير جوته، وتأثر بنزعته الذاتية الرومانسية مما أبعده عن المدرسة العلمية العقلية في

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ ص١٥٥.

(٢) التقوية (Pietism) حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر وأكدت على دراسة الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل)، والخبرة الدينية الشخصية.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٧.

التاريخ[١]. وقد وصف بارنز منهج هيردر في دراسة التاريخ بأنه يمثل حدا فاصلا بين المدرسة العقلانية والمدرسة الرومانسية[٢].

اتسمت ثقافة هيردر بالسمة الشمولية والموسوعية، فكتب في الأدب، واللغة، والدين، وفلسفة الجمال، ولكن أهم كتبه بالنسبة إلى موضوع دراستنا ما كتبه في التاريخ وفلسفته. فقد نشر في عام ١٧٧٤م كتاب (فلسفة أخرى في التاريخ)، وكتاب (آراء في فلسفة تاريخ الجنس البشري) وقد نشره في أربعة أجزاء خلال المدة من ١٧٨٤-١٧٩١م.

لقد حظيت كتاباته التاريخية بإعجاب وتشجيع صديقه جوته الذي كتب عنه في إحدى رسائله : "أنه لم يجد في كتابته التاريخية قشور وأصداف الكائنات البشرية، وإنه ليس فحسب قد استخلص التبر من التراب، بل أنبت من التراب نباتا حيا"[٣]. فما هي العناصر التي تكون منها الفكر التاريخي والفلسفي لهيردر؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الصفحات الآتية :

■ ثانيا. هيردر رائد المدرسة التاريخية:

إن العوامل الدينية والفلسفية والأدبية والتاريخية التي ساهمت في تكوين ثقافة هيردر قد حددت طبيعة فهمه للتاريخ ورسمت معالم فلسفته في تفسير مساره وتطوره. وكان الطابع العام الذي اتسم به فكره هو تعارضه مع فكر وفلسفة عصر التنوير الذي كان فولتير أقوى من عبر عنه.

إن اهم المآخذ التي أخذها هيردر على الفكر التاريخي لعصر التنوير كما أوضحها في كتابه (فلسفة أخرى للتاريخ) تتلخص في النقاط الآتية :-

أ ـ أوضح هيردر خطأ الفكرة التي روج لها عصر التنوير حول (وحدة الطبيعة الإنسانية) لجميع الأجناس البشرية في كل زمان ومكان. وذلك لأن (الإنسانية) ليست "مجرد مدرك حسي، وهي ليست بالكيان الواحد المتناسق أنى وجد، بحيث يمكن أن نتبين خصائصه الجوهرية كلها، وبحيث تصدق هذه

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٧.
(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢٦٦ .
(٣) المرجع السابق، ص٢٧.

الخصائص على كل فرد من النوع بشكل قاطع. ولكنها شيء مختلف له خصائصه المعينة التي تتطلب بحثا قائما بذاته في حالات معينة"[١]. إن (الإنسانية) كما يؤكد هيردر ليست كيانا واحدا وإنما هي أمم وشعوب مختلفة، وقد عبرت هذه الشعوب عن نفسها من خلال حضارات متعددة، ومختلفة في تكوينها وطبيعتها. بل إن حضارة كل أمة قد اختلفت من حيث مستواها وطبيعتها بحسب اختلاف الزمان والمكان[٢].

ب ـأن من أفدح الأخطاء التي ارتكبها مفكرو عصر التنوير أنهم اتخذوا معيارا ثابتا للحكم على المعطيات الحضارية لكل الأمم وكل العصور، فأخذوا يصنفون العصور إلى عصور أنوار وعصور مظلمة، وراحوا يحكمون على المعطيات الحضارية للأمم على أساس ما يتفق مع عقولهم فوصفوها بصفات الخرافة والجهل والتخلف وغير ذلك.

أن لكل عصر تاريخي روحه وقيمه وطابعه الخاص، ولا يجوز للمؤرخ أن ينظر إلى الماضي بعين الحاضر، وإنما عليه أن يحاول فهم طبيعة العصر الذي يدرسه، وأن يسعى إلى الإحساس به والعيش في إطاره، ومن ثم أن ينظر إلى الماضي بعين الماضي[٣].

ج ـ أن الأبعاد العقلانية واللاعقلانية تتعايش مع بعضها في الإنسان وفي المجتمعات والحضارات، فهناك العقل وهناك العاطفة، وهناك الحكمة وهناك الخرافة، وهناك الجمال وهناك القبح .. ولا يوجد إنسان أو مجتمع أو حضارة يقوم على العقل وحده أو الخرافة وحدها كما تصور فلاسفة عصر التنوير. لذا فقد أكد هيردر على خطأ الحكم على العصر الوسيط بأنه عصر مظلم، والحكم على العصور التي جاءت بعده بأنها عصور نهضة، وأنوار، وهكذا .. إن لكل عصر جوانبه العقلانية واللاعقلانية، ولكل عصر روحه، ومنجزاته، ولا يصح أن يتحول المؤرخون إلى قضاة يصدرون الأحكام على

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٧٣-١٧٤.

(٢) المرجع نفسه، ١٧٤، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٨.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٨، حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، القاهرة ١٩٨٤، ص٧٦.

عصور التاريخ وأهله[١].

د ـ انتقد هيردر منهج العلوم الطبيعية الذي يقوم على التجربة والاستقراء الذي اتخذه مؤرخوا عصر التنوير لدراسة التاريخ ورأى أنه لا يصلح لدراسة التاريخ لأن هذا المنهج "لا يكشف إلا عما هو ظاهري خارجي، أما الماضي التاريخي فهو واقع روحي، ولا يمكن التعرف على الروح إلا بالروح، أي أن الروح الداخلية للإنسان هي التي يمكن أن تكشف روح العصر. ومن ثم، لابد للمؤرخ كي يتعرف على شخصية الأمة أن يتفاعل معها، وأن يستشعر في ذاته تراثها، ولا يتسنى فهم ذلك من خلال الكليات المجردة كما هو الحال في العلوم الطبيعية"[٢].

وهنا قد يتساءل القارئ ما هي معالم المنهج الذي يدعو هيردر إلى دراسة التاريخ عن طريقه، هل هو المنهج الذاتي، الذي يقوم على الحدس، والاجتهاد الخاص للمؤرخين. فإن كان الأمر كذلك أيصح وصف التاريخ الذي يكتب على وفق قواعد هذا المنهج بأنه علم يقوم على حقائق الماضي أم أنه نوع من الأدب يقدم لنا تصورات المؤرخين عن الماضي. إن النزاع حول هذه المسالة لم يحسم حتى الآن بين أنصار المدرسة التاريخية وأنصار المدرسة الموضوعية في التاريخ، ويبدو أن غالبية المؤرخين يميلون إلى اتخاذ موقف وسط بين المدرستين، ويحاولون الاستفادة من كلا المنهجين في بحثهم عن الحقيقة في التاريخ.

■ ثالثا. فلسفة التاريخ عند هيردر:

إن مؤلفات هيردر في حقل الدراسات التاريخية تشير إلى أنه لم يكن رائد المدرسة التاريخية في كتابة الماضي فحسب، بل كان صاحب فلسفة في دراسة التاريخ أيضا. وقد تميزت هذه الفلسفة بأنها فلسفة مثالية شمولية تحاول أن تقدم تصورا عاما عن تطور الإنسانية والحضارات في إطار كوني تتوحد فيه قوى الطبيعة مع القوى البشرية من أجل تحقيق التقدم لبني الإنسان. لقد كانت فلسفة هيردر في التاريخ (فلسفة تأملية ـ غائية) جاءت نتيجة نظرات تأملية في الماضي وليس نتيجة

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٥٤، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٨-٢٩.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٩.

بحث موضوعي علمي، كما أنها قامت على افتراض وجود هدف وغاية للوجود محددة سلفا وذلك يتناقض مع المنظور العلمي الذي كان يسود في عصر التنوير.

ومن أجل توضيح أبعاد فلسفة التاريخ عند هيردر وشرح الأسس التي قامت عليها سنتولى عرضها عرضا منظما في النقاط الآتية:

أ ـ أن الأساس الذي تقوم عليه فلسفته في التاريخ هو الاعتقاد بوجود (غاية) من خلق الكون وتطور العناصر التي يتكون منها باتجاه ظهور الحياة. ومن ثم، تطور هذه الحياة من صورها الدنيا (نباتية ثم حيوانية، حتى تصل إلى الإنسان) وذلك "لأن كل مرحلة من مراحل التطور قد أعدتها الطبيعة لتمهد للمرحلة الأخرى التي تليها، ولا توجد مرحلة تعتبر غاية في حد ذاتها، ولكن عملية التطور تبلغ مداها في الإنسان، لأن الإنسان غاية في نفسه، ولأن الإنسان يبرر وجوده استنادا إلى الحياة المتعقلة الفاضلة التي يحياها"(١).

ب ـ يرى هيردر أن الإنسان يمثل حلقة بين عالمين، العالم الطبيعي الذي نشأ منه، والعالم الروحي الذي لم يخرج إلى حيز الوجود المادي في هذا الهيكل الإنساني. ومن أجل أن يحقق الإنسان الغاية من وجوده كي يصل إلى عالم الروح، فإن عليه أن يكافح ميول التدمير في داخله وفي المجتمع كي يفسح المجال لظهور عوامل الصيانة والتطور. ومن هنا يأتي نمو العقل وانتصاره المتزايد بالتدريج من أجل تحقيق العدالة. فالتاريخ في جوهره، شبكة العمليات التي تبذل البشرية فيها جهدها، بحريتها في الاختيار لكي تحقق قدراتها وطاقاتها من أجل الوصول إلى العالم الروحي المنشود(٢).

ج ـ ولم يوضح هيردر توضيحا كافيا إن كان الإنسان سيصل إلى عالم الروح على هذه الأرض الدنيا، أم أن ذلك سيتحقق في العالم الآخر كما هو مقرر في الأديان السماوية. لذا فقد لاحظ ويد جيري، أن هيردر قد "أخذ على عاتقه وصف طبيعة الحياة البشرية على الأرض، ولكنه لم يكن يعتقد أنها وحدها يمكن أن تكفي لفهم التاريخ فهما تاما. فقد كان يعتبر أنه لمما يجافي العدل

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٧١.

(٢) المرجع نفسه، ص١٧١، ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٢١٠.

أن يضطر جيل للتألم لمجرد أن يكون لجيل آخر الحق في ربح جهوده"[١]. في ضوء ما تقدم فإن العدالة تقضي بأن يعد جهاد الإنسان على الأرض ومعاناته، مقدمة للحصول على (الخلود) في المستقبل (العالم الآخر)... ومع ذلك فإن هيردر لم يعبر عن هذه الفكرة بالوضوح الكافي وفضل أن يعرض فلسفته في التاريخ بلغة تجعلها قريبة كثيرا من التفسيرات الإنسانية للتاريخ دون الرجوع إلى موضوع الله[٢].

د ـ أن تاريخ العالم هو نتيجة لتفاعل مجموعتين من القوى، قوى خارجية تتألف من عوامل البيئة الطبيعية كالجغرافيا والمناخ، وقوى داخلية في الإنسان تتمثل بروح الإنسان وعقله. لذا فإن فهم التاريخ يدعونا إلى أن نسعى إلى التعرف على "الروح الخاصة بكل أمة، والتي تجد تعبيرها في سلوك أعضاء تلك الأمة"[٣]. أن ما تقدم يشير إلى أن "التباينات الطبيعية قد ساهمت في تكوين (طباع قومية) مختلفة، فكل أمة تحتوى في ذاتها على نموذج كمالها، إلا أن هذا النموذج لا يمكننا كلية من مقارنته مع نماذج الأمم الاخرى"[٤].وذلك لأن كل أمة أو جنس بشري "متى تبلور في صورة محدودة، أصبح يمثل نوعا معينا من أنواع الإنسان توفرت له الخصائص الدائمة التي لا تعتمد على علاقته المباشرة بالبيئة (الطبيعية)، ولكن على الخصائص المتوارثة في تكوينه (مثل ذلك مثل النبات الذي ينشأ في بيئة ما، يحتفظ بخصائصه حين يزرع في بيئة أخرى). من أجل ذلك نجد أن قوى الإحساس والتخيل عند الأجناس البشرية المختلفة، تختلف عن بعضها البعض اختلافا جوهريا. لكل جنس فكرته الخاصة به في السعادة، والمثل الأعلى في الحياة"[٥].

أن هذا التصور لنشأة الأجناس وتطورها يقدم أساسا قويا لنشأة التفسير (القومي - العنصري) للتاريخ بكل ما ينطوي عليه من أخطاء علمية وأخلاقية وسياسية والذي سنتولى مناقشته في نهاية هذا البحث. ومن أجل توضيح المدى

---

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٢١١.
(٢) المرجع نفسه، ص٢١١. (٣) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص١٥٠.
(٤) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٢٠٩-٢١٠.
(٥) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٧٢.

الذي تصل إليه فلسفة هيردر في هذا المجال سنقدم في الفقرة الآتية تصوره لما يؤول إليه هذا التطور بالنسبة إلى تقدم الأجناس والشعوب.

هـ- بعد ظهور الأجناس البشرية المختلفة نتيجة التطور الذي تكلمنا عليه آنفا، وجدت الأجناس التي تعيش في أوروبا، في هذه القارة وسطا طيبا لمواصلة تطورها لما تتميز به من خصائص جغرافية ومناخية "ولذا نجد في أوروبا وحدها أن الحياة الإنسانية ظاهرة تاريخية بمعنى الكلمة، بينما لا نجد في الصين أو الهند أو بين سكان أمريكا، تقدما تاريخيا يذكر، وإنما نجد مدنية من النوع الثابت الذي لا يتغير... وإذن تكون أوروبا منطقة متميزة بالحياة الإنسانية، كما أن الإنسان قد تميز من بين الحيوانات، والحيوانات قد تميزت من بين الكائنات الحية، وتميزت هذه الكائنات الحية من بين كل ما خلق على سطح الأرض"[١].

و ـ يرى هيردر أن الروح الخاصة بكل امة من الأمم تتجلى في لغتها. لذا دعا إلى الاهتمام بدراستها والحفاظ عليها. يقول هيردر: "لما كانت اللغة بمنزلة مكمن القلب والروح للامة، يترتب على كل أمة أن تتمسك بلغتها الخاصة تمسكها بحياتها، والتمسك باللغة يعتبر واجبا وحقا في وقت واحد". ويضيف: "هل لشعب ما ثروة أثمن من لغة أجداده؟ في تلك اللغة تكمن كل ذخائر الفكر والتقاليد، والتاريخ والفلسفة والدين، وفيها ينبض كل قلب الشعب، ويتحرك كل روحه"[٢].

ز ـ توصل هيردر إلى أن "هناك قوة خيرة عاقلة تحدد مصير الجنس البشري، ولذلك فإنه ليس شيئا اجدر ولا سعادة أفضل من تمكين هذه القوة العاقلة من أن تتصرف وتخطط لمصير البشرية"[٣]. أن ما تقدم، يشير إلى أن هيردر كان يحاول تقديم تفسير ديني للتاريخ لا يبتعد كثيرا عن نظرية العناية الإلهية، لذا فإنه "كان كثيرا ما يشير إلى الله كأنه المهندس وعلة الطبيعة الأخيرة، والذي جعل لنفسه من الإنسانية الهدف النهائي"[٤].

---

(١) ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، بيروت ١٩٨٥، ص٢١١.
(٢) المرجع نفسه، ص٢١٢.
(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج١، ص٢٦٧.
(٤) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٢١١.

■ **رابعا. ملاحظات نقدية حول منهجية هيردر في التاريخ وفلسفته:**

أن الأفكار المنهجية والفلسفية التي قدمها هيردر لدراسة التاريخ وتفسيره قد أثارت عدة ملاحظات وانتقادات بسبب انطلاقها من منهجية تستند إلى الحدس والعاطفة أكثر مما تستند إلى الملاحظة والتجربة والاستقراء. ونعرض فيما يأتي لأهم تلك الملاحظات بإيجاز:

أ - اشار كولنجوود إلى أنه بالرغم من وجود قدر مدهش من الأفكار المنتجة القيمة لدى هيردر، فإن الفكر الذي قدمه "مفكك مضطرب ذلك أن هيردر لم يكن مفكرا من النوع الحريص اليقظ، لأنه قفز إلى سلسلة من النتائج استنادا إلى طريقة استقراء الأحداث المتشابهة بدون فحص دقيق لهذه الأحداث، كما أنه لم يخضع افكاره للنقد"[١]. فوقع في اخطاء خطيرة نحو قوله أن أوروبا هي (الوسط الطيب) الوحيد في العالم الذي تساعد بيئته المناخية على تقدم الإنسان تقدما يمكن أن يدنيه من الكمال[٢].

ب - أن الاختلافات بين الأجناس البشرية ليست اختلافات نوعية - جوهرية كالاختلاف بين النمل والنحل مثلا، وإنما هي اختلافات في الصفات المظهرية التي لا تتصل بالجوهر والروح. وهذا ما يؤكده البحث العلمي الحديث. إلا أن هيردر قد جاوز ذلك إلى حدود التفكير بطريقة عنصرية تؤكد "أن الفوارق بين الأوضاع الاجتماعية والسياسية للأجناس المختلفة، ليست مشتقة من التجارب التاريخية لكل جنس على حدة، وإنما تستند إلى الخصائص السيكولوجية المتوارثة في التكوين، وهو اعتبار يقضي على أية محاولة تستهدف فهم حقيقة التاريخ"[٣].

لقد أوضح كولنجوود "أن علم الإنسان الخاص بالتكوين الجسماني، وعلم الإنسان الخاص بالثقافة، دراستان مختلفتان، ومن الصعب أن نتبين كيف أن أحدا استطاع أن يخلط بينهما، ونجد نتيجة لهذا أننا لا نستطيع أن نشكر لهيردر البدء بهذه النظرية الكريهة"[٤]. التي مهدت الطريق لظهور النظريات العنصرية بكل ما

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٧٢.
(٢) المرجع نفسه، ص١٧٢.
(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٧٥.
(٤) المرجع نفسه، ص١٧٤.

حملته من آثار سلبية على المستوى السياسي والثقافي.

ج ـ أن جوانب عدة من فلسفة هيردر التاريخية قد اتسمت بالغموض فهي عند بعضهم تؤمن بحرية الإنسان في تقرير مصيره، بينما هي عند البعض الآخر فلسفة تؤمن بالجبرية التي تقضي على الحرية الفردية، وهي عند آخرين تقوم على الجمع بين الاعتقاد بالعناية الإلهية، وبفكرة الحرية، وبمذهب الحتمية[١]. أن هذا التناقض والتضارب في آراء الباحثين في تحديد طبيعة فلسفة التاريخ عند هيردر يدل على أن هذه الفلسفة لم تكن فلسفة علمية قائمة على اسس واضحة. لذا فقد وصف أحد الباحثين جهود هيردر في هذا المجال بقوله: "كان هيردر يبحث عن فلسفة لكل الإنسانية، وقد وجدها في الأعمال الدينية. وكان يرى صعوبة الفصل بين الشعور والفلسفة والدين، ولهذا يعتبر من أكثر دعاة الرومانطيقية حماسا"[٢].

الفصل الرابع

هيجل رائد الفلسفة المثالية التاريخية

■ أولا. نبذة موجزة عن حياته (١٧٧٠-١٨٣١م):

ولد جورج وليم فردريك هيجل في ٢٧ آب سنة ١٧٧٠م في مدينة شتوتجارت الالمانية. وكان والده موظفا متوسط الحال. وقد وفرت له أسرته سبل التعليم الجيد منذ طفولته فأرسله والده للتعلم في المدرسة الألمانية وهو في سن الثالثة من عمره. ولما بلغ الخامسة بعث به إلى المدرسة اللاتينية، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانبا من قواعد اللغة اللاتينية تعلمها من أمه التي كانت على جانب كبير من الثقافة. وقد ساعدته الدراسة في هذه المدرسة على الإحاطة بالدراسات اليونانية الكلاسيكية والآداب اللاتينية التي تأثر بها كثيرا.

ويبدو أن والده كان يتطلع إلى أن يجعل من ابنه قسيسا فأرسله للدراسة في معهد توبنجن الديني في سنة ١٧٨٨م، وقد استمرت دراسته فيه خمس سنوات، إلا أن هذه الدراسة لم تنجح في اجتذابه إلى سلك الكهنوت، لأنه كان يعتقد آنذاك أن

---

(١) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص١٥١. (٢) المرجع نفسه، ص١٥٠.

رجال هذا السلك يتصفون بضيق الأفق والتعصب الشديد. ومن ثم، فقد فضل أن يقرا كتابات روسو لأنها كانت تساعده على التخلص من الأحكام المبتسرة، وتحرره من الأصفاد والأغلال أكثر من اهتمامه بدراسة الكتب الدينية واللاهوتية[١].

في عام ١٧٩٣م تخرج هيجل من معهد توبنجن الديني، ولم يبد ميلا لممارسة مهنة القسيس، ونجح في العثور على وظيفة مدرس خصوصي في بيت إحدى العائلات السويسرية في مدينة برن،فقام بتعليم أبنائها ثلاث سنوات.

وفي هذه المدة عكف هيجل على قراءة أعمال مونتسكيو وإدوارد جيبون فضلا عن مواصلة قراءته الآداب اليونانية واللاتينية. إلا أن أهم ما أثر في فكر هيجل في هذه المدة دراسته لمؤلفات كانط الفلسفية وبخاصة كتابه (الدين في حدود العقل). وكان من آثار هذه القراءات ما كتبه هيجل من مقالات لم تنشر إلا في عام ١٩٠٧ منها (وضعية الديانة المسيحية) و (حياة يسوع)، "وقد هاجم في هذه المقالات الكنيسة بعنف مفسرا الأسباب التي حولت الديانة المسيحية إلى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى غدت ديانة حزينة معتمة إذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين"[٢].

وفي عام ١٧٩٩م توفي والده فورث عنه ما يقرب من ثلاثمائة جنيه، وكانت في ذلك الحين مبلغا لا بأس به، فساعده ذلك على الانتقال إلى مدينة يينا الجامعية التي وصل إليها عام ١٨٠١م حيث استطاع أن يعمل فيها محاضرا دون أجر، كما أصدر هناك جريدة فلسفية بالتعاون مع صديقه شلبنج الذي كان يعمل أستاذا في جامعة يينا منذ عام ١٧٩٨م. وقد نشر هيجل في هذه الجريدة خمس مقالات فلسفية.

غادر هيجل مدينة يينا بعد احتلال نابليون لها واستقر في مدينة بامبرج إذ

---

(١) إمام، د. إمام عبد الفتاح، مقدمة لكتاب هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، (الذي قام بترجمته)، بيروت ١٩٨٣، ص١٠-١٣، هنري توماس ودانالي توماس، أعلام الفكر الاوروبي، ج٢، ص٢٢.

(٢) إمام، مقدمته لكتاب محاضرات في فلسفة التاريخ،ص١٤.

عمل رئيسا لتحرير جريدة هناك للمدة من ١٨٠٧-١٨٠٨م وفي عام ١٨٠٨م أصبح هيجل مديرا لمدرسة ثانوية في نورم برج حيث لبث في هذا المنصب ثماني سنوات (حتى عام ١٨١٦م)، وقد تزوج في خلال هذه المدة، وأنجبت له زوجته ولدين. كما أصدر عدداً من المؤلفات الفلسفية التي ساعدته على الحصول على منصب كرسي الأستاذية في الفلسفة في جامعة هايدلبرج[١].

وفي سنة ١٨١٧م خلا منصب الأستاذية للفلسفة في جامعة برلين بوفاة فخته، فعرض وزير التعليم على هيجل أن يتولى هذا المنصب بسبب شهرته وميل الحكومة الألمانية إلى أفكاره وفلسفته فقبل هذا المنصب. وقد بلغ هيجل قمة مجده في خلال عمله في جامعة برلين إذ حيث انتشرت فلسفته وغدت بمثابة العقيدة الرسمية للدولة "وبعد أن كان عدد طلابه محدودا توافد عليه المئات من الطلاب من جميع أنحاء البلاد، بل أصبح الإيمان بالهيجلية من الوسائل التي تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية ومن الترقي في هذه الوظائف حتى أن أستاذا لعلم النفس التجريبي فصل من الجامعة لأنه هاجم الجانب المثالي في الفلسفة الهيجلية"[٢].

إن ما تقدم، يحمل الباحثين على التساؤل عن الأسباب التي جعلت هيجل يحظى بمثل هذه المكانة الرفيعة في المجتمع الألماني والدولة البروسية. إن الإجابة عن هذا التساؤل تكمن في الفلسفة التي بشر بها هيجل وبخاصة ما يتصل منها بمنظوره الفلسفي إلى الدولة ومكانتها في التاريخ. لقد عرض هيجل أفكاره الأساسية في هذا المجال في المحاضرات التي ألقاها في جامعة برلين في المدة من ١٨٢٢-١٨٣٠م والتي نشرت بعد وفاته[٣]. في كتاب : (محاضرات في فلسفة التاريخ) وذلك في سنة ١٨٣٧م[٤]. لذا فإننا سنعرض أهم هذه الأفكار، وهي تتصل اتصالا وثيقا بمناهج البحث التاريخي، وفلسفة التاريخ.

---

(١) إمام، مقدمة، ص١٥-١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص١٧.

(٣) توفي هيجل في ١٤ تشرين الثاني من عام ١٨٣١م إثر إصابته بمرض الكوليرا.

(٤) المرجع نفسه، ص٣٠-٣١.

■ ثانيا. مناهج البحث التاريخي عند هيجل:

تقدم لنا محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ مجموعة من القواعد العقلية (النقدية) في مجال الدراسة المنهجية للتاريخ وهي تدخل ضمن مقولات فلسفة التاريخ بحسب المفهوم الذي دعا له فولتير. كما تعرض لنا مفهوما فلسفيا عاما عن مسار العقل من خلال مجرى أحداث التاريخ كما تصوره هيجل وهو امتداد للمنحى الكلي في فلسفة التاريخ كما عرضه هيردر من قبل. لذا فقد لاحظ كولنجوود بحق أن كل عنصر من العناصر الرئيسة في فلسفة هيجل للتاريخ "مشتق من أسلافه، ولكنه الف بين آرائهم في قدرة فائقة، فخلق منها نظرية متماسكة موحدة إلى الحد الذي تتطلب دراسة كاملة بوصفها نظرية مستقلة"[١].

لقد وصفت نظرية هيجل في فلسفة التاريخ بأنها نظرية (مثالية ـ تاريخية)، لذا فإن من الضروري أن نبادر إلى توضيح الأسس المثالية والتاريخية التي قامت عليها هذه النظرية:

أ ـ تقوم مثالية هيجل في فلسفة التاريخ على الإيمان بدور الفكر المركزي في الحياة والتاريخ. لذا فإنه يرى: "أن فلسفة التاريخ لا تعني شيئا آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر. والواقع أن الفكر جوهري للإنسان، فهو ما يميزه عن الحيوان، فالفكر عنصر ضروري ملازم للإحساس والمعرفة والتعقل، وإرادتنا بقدر ما نكون بشرا على الحقيقة"[٢]. ويقيم هيجل ترابطا متينا بين الفكر والعقل فيؤكد: "أن الفكرة الوحيد التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول: أن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل امامنا بوصفه مسارا عقليا. هذا الحدس والإقناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ"[٣]. لذا فإن البرهنة على هذا الفرض تتطلب دراسة التاريخ كما هو وأن نلتزم بالطريقة التاريخية في دراسة الماضي والتحقق من أحداثه من غير أن نقحم بعض الأفكار المسبقة (المخترعة) على وقائعه فنضلل الناس عن الحقيقة

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢١١.
(٢) هيجل، محاضرات التاريخ، ص٧٧.
(٣) هيجل، محاضرات التاريخ، ص٧٨.

كما يفعل بعض المؤرخين المحترفين[١]. إن الشرط الأول الذي ينبغي مراعاته: "هو أنه ينبغي علينا أن نتبنى بأمانة كل ما هو تاريخي"[٢].

إن ما تقدم، يشير إلى أن مثالية هيجل ليست مثالية روحانية تنتمي إلى عالم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا)، كما أوحت بذلك بعض كتاباته والتي سنناقشها عند دراسة فلسفته، وإنما هي مثالية تاريخية ترتبط بالواقع الملموس وتلتزم بقوانينه. وقد أوضح جارودي هذه المسألة بقوله: "أن مثالية هيجل تفترق عن مثالية فتشه، وغيرها من المثاليات التأملية، من حيث أن هيجل لا يفرض فكره على التاريخ، وإنما هو يصور العلاقة الجدلية بين المثالي والواقعي، كما يلاحظها في التاريخ، ولهذا فإننا نجده في دراسته (العقل في التاريخ) يعرف عظماء الرجال بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة، أو ما هو ضروري فيها. فالمثالي ليس هو إذن شيئا خارجيا بعيدا عن الواقع أو عن التاريخ، وليس خلقا تعسفيا للفرد، ولا وحيا من السماء لكائن مفارق يقع في الماوراء، وإنما هو على العكس ما يوجد فيه من واقعي: إنه العقلانية الداخلية للتاريخ.. "[٣].

ب ـ أن حرص هيجل على ربط تفسيره المثالي (العقلاني) بالتاريخ جعله يخصص مقدمة مطولة في (محاضرات في فلسفة التاريخ) لعرض طرائق الكتابة التاريخية المعروفة في عصره وبيان ملاحظاته حولها من أجل الوصول إلى الطريقة التي يفضلها والتي يفترض أن يستخدمها في رسم معالم فلسفته في التاريخ.

لقد كان هيجل يؤمن أن هدف المؤرخ الحق هو عرض حقائق التاريخ كما وقعت بامانة، غير أن الوصول إلى هذا الهدف ليس بالأمر اليسير فقد أشار هيجل إلى أن المؤرخ لا يستطيع التجرد عن ميوله الفكرية وهو ينظر إلى الماضي: "فحتى المؤرخ العادي المحايد الذي يؤمن ويجهر بأنه يقف موقف التلقي البحت، ويستسلم تماما للمعطيات المقدمة اليه، ليس سلبيا على الإطلاق فيما يتعلق بممارسته لقدراته الفكرية: فهو يأتي بمقولاته معه، ويرى الظواهر الماثلة أمام

(١) المصدر نفسه، ص٧٩-٨٠. (٢) المصدر نفسه، ص٨٠.
(٣) إمام، مقدمته لكتاب محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٥٢-٥٣.

رؤيته العقلية من خلال هذه الوسائط وحدها"[١]. إن ما تقدم يجعل المؤرخ غير قادر على دراسة التاريخ على وفق المنهج العلمي التجريبي المعروف في دراسة عالم الطبيعة، ومن ثم لابد للمؤرخ من البحث عن المنهج الأكثر ملاءمة لطبيعة موضوعه، وهو التاريخ الإنساني الذي يتميز بالقابلية على التغير، وهو تغير إلى الأفضل والأحسن. أما عالم الطبيعة فإنه على الرغم مما يحدث فيه من تغيرات فإن هذه التغيرات تجري في إطار دورة تتكرر باستمرار "فليس هناك جديد تحت الشمس يحدث في عالم الطبيعة"[٢].

إن هذه المقدمات قد دفعت هيجل إلى استعراض أنماط الكتابة التاريخية المعروفة في عصره وبيان ملاحظاته حولها من أجل الوصول إلى ما يرى أنه أسلم الطرائق لكتابة التاريخ. وندرج فيما يأتي أبرز ملاحظاته في هذا المجال وهي في حقيقتها تمثل الجانب المنهجي النقدي في فلسفته في التاريخ :

أ ـ أوضح هيجل أن هنالك ثلاث طرائق رئيسة في دراسة التاريخ من الناحية المنهجية وهي : "التاريخ الأصلي، والتاريخ النظري والتاريخ الفلسفي".

لاحظ هيجل أن التاريخ الأصلي، وهو التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو يعيش أصل الأحداث وينقل ما يراه أمامه أو ما سمعه من الآخرين كما هو. أن المؤرخ وهو ينقل الأحداث، لا يستطيع أن ينقلها نقلا دقيقا كما هي في الواقع، وإنما ينقلها من خلال مشاعره وحواسه البشرية المحدودة : "إذ لا يستطع إنسان بمفرده أن يرى كل شيء، وأن يسمع كل شيء"، وهم يستخدمون قدراتهم في نقل صورة الأحداث من عالم الواقع إلى "عالم التمثل العقلي" كما يستخدم الشاعر تراث اللغة التي تشكلت أمامه بالفعل... فالمؤرخون يربطون العناصر الزائلة من الرواية بعضها ببعض لكي تكتسب الخلود[٣].

ب ـوقد أشار هيجل إلى أنه عند دراسة الروايات التي أوردتها كتب التاريخ الأصلي : "لابد من استبعاد الأساطير والأقاصيص الشعرية، والتراث

(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٨٠.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٧.
(٣) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٦٨.

الشعبي، لأنها ليست إلا صورا غامضة معتمة من فهم التاريخ، ومن ثم فهي تنتمي إلى الأمم التي لم يستيقظ وعيها تماما... بما كانت عليه وما أرادته" لأنها لم تبلغ بعد مرتبة الفردية الناضجة[١].

إن ما تقدم يشير إلى أن هيجل كان حريصا على الدقة والموضوعية في دراسة الماضي، فهو مع معرفته بعجز الكائن الإنساني عن نقل حقائق الماضي كما وقعت تماما، إلا أنه كان في المقابل يدعو إلى استخدام النقد عند مراجعة الروايات التاريخية الأصلية واستبعاد الأساطير والأقاصيص الشعرية منها لأنها على حد تعبيره ليست إلا صورا غامضة معتمة في فهم التاريخ.

ج ـ أما النوع الثاني من طرق الكتابة التاريخية فهو (التاريخ النظري)، ويتميز بأن المؤرخ لا يعيش الأحداث التي يرويها وإنما يجاوز العصر الذي يعيش فيه لكي يؤرخ لعصر آخر كما هي الحال بالنسبة إلى المؤرخين المسلمين الذين كتبوا عن تاريخ العرب قبل الإسلام أو في عصر الرسالة، وكانوا يعيشون في العصر العباسي أو العصور المتأخرة. وقد لاحظ هيجل أن لكل مؤرخ في هذا النوع من الكتابة طريقته واسلوبه في عرض الوقائع، وتفسيره لبواعثها، فلكل مؤرخ طابعه الخاص الذي يتميز به، إلا أن أهم ما يتصف به التاريخ النظري بصرف النظر عن اختلاف المؤرخين في طرائق الكتابة وأساليبها أن المؤرخ لا يستطيع تقمص روح وثقافة العصر الذي يؤرخ له "لأن روح الكاتب شيء مختلف تماما عن روح العصور التي يدرسها"، و"لأن كلا منا ابن عصره، وربيب زمانه" كما يقول هيجل[٢]. وهكذا فإن المؤرخ النظري يبدو وهو يعرض أحداث الماضي "وكأنه يتعسف في ذكر الوقائع التاريخية لأنه يسقط أفكار عصره ومصطلحاته، ولغته، وثقافته ـ باختصار ـ يسقط روح عصره هو على العصور الغابرة"[٣].

د ـ وقد أشار هيجل إلى إحدى صور التاريخ النظري، وهو التاريخ الذي يكتب

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٩.

(٢) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٧٢-٧٣، وانظر مقدمة لكتاب لمترجمه د. إمام عبد الفتاح، ص٣٦-٣٧.

(٣) د. إمام عبد الفتاح، مقدمته لكتاب محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٣٧.

من أجل الحصول على (العبر) والدروس من تجارب الماضي، وقد أسماه بالتاريخ (البرجماتي) أي العملي، فأوضح أن "الحكام والساسة والأمم مطالبون يقينا بأن يدرسوا التعاليم التي تقدمها الخبرة أو التجربة في ميدان التاريخ، لكن ما تعلمه التجربة والتاريخ هو أن الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئا قط من التاريخ، ولم تعمل وفقا لمبادىء مستمدة منه، إذ يندمج كل عصر في ظروف خاصة، ويعرض وصفا للأشياء فريدة تماما في نوعها، لدرجة أن سلوكه لابد أن تحكمه اعتبارات مرتبطة بذاته، وبذاته وحدها. فالمبادىء العامة لا تقدم أي عون وسط ضغط الأحداث الكبرى، ومن غير المجدي الارتداد إلى مماثلة في الماضي. وعبثا تناضل ظلال الذكرى الباهتة مع حياة الحاضر وحريته. ومن هذه الزاوية فلم يكن هناك شيء أكثر سطحية من الرجوع المستمر إبان الثورة الفرنسية إلى أمثلة من تاريخ اليونان والرومان، فلا شيء أكثر اختلافا من عبقرية الأمم الماضية بالقياس إلى عبقرية عصرنا "[١]. وقد أضاف أن كل لون من ألوان التاريخ النظري الذي يسعى إلى استخلاص العبر من دروس الماضي "يلغي لونا آخر، والمواد مرنة وطيعة أمام كل كاتب، ولكل كاتب أن يعتقد في نفسه القدرة على معالجة هذه المواد وترتيبها، ويحق لنا أن نتوقع من كل واحد منهم أن يصر على أن روحه الخاص هو روح العصر الذي يدرسه "[٢].

وإن مما يجدر ذكره في هذا السياق، أن التراث العربي الإسلامي يزخر بالمؤلفات التاريخية ذات الطبيعة (التهذيبية)، لأن استخلاص (العبر) من دراسة الماضي كان أحد مقاصد المؤرخين المسلمين المهمة التي كتبوا التاريخ من أجلها. ومن أبرز المؤلفات التاريخية العربية التي تعبر عن هذا اللون من الكتابة كتاب "تجارب الأمم وتعاقب الهمم" لابن مسكويه[٣].

هـ ـ ومن أجل استكمال ملاحظاته حول (التاريخ النظري) يعرض هيجل أمامنا لونا ثالثا من ألوانه وهو ما يدعوه بـ(التاريخ النقدي). أن هذا اللون من

---

(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٧٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٧٥.
(٣) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص٢٩٣.

ألوان الكتابة التاريخية "لا يعرض وقائع التاريخ نفسه، وإنما يعرض الروايات التاريخية المختلفة لكي يقوم بفحصها ودراستها ونقدها، وبيان مدى حقيقتها ومعقوليتها، كما هي الحال حين يقوم مفكر معاصر بنقد روايات تاريخية مختلفة، والمقارنة بين مؤرخين كتبوا خلال فترة واحدة فيكشف عن مدى المبالغة في روايات فلان، وعدم الدقة أو الخلو من المعقولية في رواية مؤرخ آخر"[١]. لقد أوضح هيجل أن هذا النمط من الدراسة التاريخية هو الأكثر شيوعا في ألمانيا في عهده، ولكنه وجه انتقادا شديدا إلى أسلوب المؤرخين الألمان في دراسة التاريخ من خلاله، فذكر أنهم قد أسرفوا في استخدام النقد، حتى غدا هذا (النقد العالي) : "ذريعة لتقديم كافة التشويهات المضادة للتاريخ والتي يمكن أن يوحي بها خيال عابث. وهاهنا نجد لدينا منهجا آخر لجعل الماضي واقعا حيا بأن نضع خيالات ذاتية محل المعطيات التاريخية .. "[٢]. وقد لاحظ هيجل أن المؤرخين الفرنسيين ـ على خلاف المؤرخين الالمان ـ قد قدموا لنا "من هذا اللون من التأليف أعمالا كثيرة تجمع بين النظرة الصائبة والعمق، لكنهم لم يحاولوا أن يعرضوا مجرد عملية نقدية على أنها تاريخ حقيقي وإنما عرضوا أحكامهم في صورة بحوث نقدية"[٣].

و ـ نظر هيجل إلى (تاريخ الأفكار) وهو النمط الرابع من أنماط الكتابة النظرية للتاريخ، والذي أخذ يلاقي شهرة واهتماما في عصره، بأنه بمثابة مرحلة انتقال من التاريخ الوضعي إلى التاريخ الفلسفي. لقد لاحظ أن عمل المؤرخين في هذا المجال كان يتسم بالجزئية فهم لا يؤرخون لتطور الأفكار من خلال منظور شمولي وإنما يؤرخون لأجزاء منها كأن يكتبون عن تاريخ الدين أو الفن أو القانون، وهكذا... ومع هذا، فإن كتابتهم (الجزئية) لم تكن تخلو من بعد (عام)، وذلك لأنهم كانوا يكتبون عن تاريخ الدين مثلا ليس عند اليونان أو الرومان فقط وإنما كانوا يكتبون عنه عند بني الإنسان عامة. لقد توصل هيجل إلى أن هذا التوجه (العام) في دراسة الأفكار يعد توجها إيجابيا، وهو يلتقي

(١) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٣٩.
(٢) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٧٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٧٦.

مع سعيه لكتابة التاريخ من خلال تطور الفكر عند بني الإنسان عامة، وبكل فروعه وأجزائه، وهو ما أسماه بـ(التاريخ الفلسفي)[١].

إن التاريخ الفلسفي، هو النمط الثالث من انماط الكتابة التاريخية في نظر هيجل. وهو أهمها والغاية التي يجب أن تنتهي مناهج الكتابة التاريخية عندها. لذا فقد اتخذه عنوانا ليعرض عن طريقه فلسفته الشمولية للتاريخ. وقبل أن نختم هذا المبحث عن المنهج النقدي من فلسفة التاريخ عند هيجل وننتقل إلى دراسة الجانب النظري العام منها قد يكون من المناسب أن نشير إلى أن معظم الملاحظات المنهجية التي قدمها هيجل عن طرق الكتابة التاريخية هي امتداد لآراء المدرسة التاريخية المثالية في دراسة التاريخ التي دعا إليها هيردر من قبل. ومن ثم، فإن من الجائز أن نعد هيجل من أصحاب المدرسة التاريخية وروادها البارزين وبخاصة على مستوى التنظير الفلسفي.

■ ثالثا. فلسفة التاريخ عند هيجل:

لا تسعى فلسفة التاريخ عند هيجل من أجل دراسة التاريخ على طريقة المؤرخين في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات بغية تركيب صورة وصفية عما حصل في الماضي، وإنما هي تسعى بالاعتماد على ما يقدمه المؤرخون في هذا المجال من أجل أن تفسر التاريخ تفسيرا تتجلى فيه حركة الروح العاقلة في الزمان، وذلك لأن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ ـ كما يؤكد هيجل ـ هي الفكرة التي تقول: "أن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا"[٢].

لقد أوضح هيجل أن هذه الفكرة قد قام بالبرهنة على صحتها في دراساته الخاصة في المنطق. أما في مجال التاريخ فهي ما زالت فرضية. وقد قدم لنا هيجل سابقتين من تاريخ الفكر للبرهنة على أن هذه الفكرة ليست غريبة:

أ ـ وكانت أولى هاتين السابقتين محاولة انكسا جوراس (الفيلسوف اليوناني) تفسير حركة النظام الشمسي استنادا إلى ما دعاه (النوس Nous) وهو يعني

---

(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٧٦-٧٧.

(٢) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٧٨.

الفهم بصفة عامة أو العقل، أو ما ندعوه الآن القوانين التي تكمن وراء حركة الظواهر الطبيعية المختلفة[١].

ب. أما السابقة الثانية فهي فكرة العناية الإلهية التي شاعت في الفكر المسيحي طوال العصور الوسطى وهي ترى أن الروح الإلهية أو العقل المطلق يوجه العالم ويحدد مصيره. وقد لاحظ هيجل أن هذه الفكرة لا تقدم لنا "سوى فكرة عامة عن وجود العناية الإلهية دون أن تقدم لنا تفصيلات المسار الذي تسلكه"[٢]. لذا فإنه ينبغي لنا "أن نوجه جهدنا الدائب إلى معرفة طرق وأساليب العناية الإلهية في التاريخ، والوسائل التي تستخدمها، والظواهر التاريخية التي تتجلى فيها، ولابد أن نبين ارتباطها بالمبدأ العام الذي ذكرناه فيما سبق"[٣].

أن النص المذكور آنفاً يوحي بأن هيجل قد تبنى فكرة العناية الإلهية في فلسفة التاريخ، وهو سيعمل على استكمال ما فيها من ثغرات من خلال تقديم تصور شمولي يوضح الطرق والاساليب التي تستخدمها العناية الإلهية من أجل تحقيق أهدافها في التاريخ، فضلا عن توضيح الظواهر التاريخية التي تتجلى فيها.

لقد ذهب بعض الباحثين إلى تأكيد مثل هذا التوجه لدى هيجل، ولكن توجهه (المسيحي) هذا لم يكن بالتأكيد يتطابق مع تصور اللاهوت التقليدي في المسيحية كما يرى ويد جيري[٤]. وقد أضاف حسين مؤنس: أن الروح أو العقل أو الفكر الذي تحدث عنه هيجل "ليس العقل أو الفكر الإنسانيين العاديين وإنما هو العقل الأعلى الذي يوجه الكون وهذه الفكرة تبعث من إيمان هيجل الوثيق بالمسيحية" وهو اعتقاد يقوم على الإيمان "بأن هناك عنصرين متميزين يختلف كل منهما عن الآخر، وهما الروحي والمادي، وهما يجتمعان في روح أو فكر واحد Geist يعتبر القوة العليا التي تحرك كل شيء، وهذا هو العقل المطلق"[٥].

وعلى النقيض من الاتجاه المذكور آنفاً فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن

(١) المصدر نفسه، ص٨٠. (٢) المصدر نفسه، ص٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٣، انظر أيضا ص١٠٧-١٠٨، ١٩٤-١٩٥.

(٤) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٢٣٤-٢٣٥.

(٥) مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص٨٥-٨٦.

هيجل لم يكن يسعى إلا إلى تقديم تفسير (عقلاني - بشري) للتاريخ، وان الأسباب التي دعت بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن هيجل يحاول أن يقدم لنا تفسيرا دينيا للتاريخ هو "حديث هيجل عن فكرته في ثوب ديني" واستخدامه لبعض المصطلحات الدينية لغرض إيضاح افكاره وتقريبها من أذهان المستمعين(١).

ويبدو للباحث أن كلا الاتجاهين في تفسير فكر هيجل صحيح، إذ أن صراحة النصوص التي استخدمها هيجل في التعبير عن العقل أو الروح تدل على الإيمان بالروح أو العقل المطلق وفقا للاعتقاد المسيحي وميل واضح نحو تفسير التاريخ استنادا إلى فكرة العناية الإلهية. إلا أنه في الوقت نفسه قد أكد أنه يسعى إلى معرفة اساليب العناية الإلهية والوسائل التي تستخدمها والظواهر التي تتجلى فيها في التاريخ بوساطة منهج البحث التاريخي وليس بوساطة مناهج اللاهوت المسيحي. وهكذا جاءت فلسفة هيجل في التاريخ فلسفة تاريخية عقلية لا تتسق في كثير من جوانبها مع التصور المسيحي التقليدي. لذا فقد وصف كولنجوود العقلية التي تحدث هيجل عن دورها في التاريخ بأنها ليست "من قبيل العقلية الطبيعية المجردة، ولا هي العقلية التي تسمو عن المادة ولكنها العقلية الإنسانية، عقلية البشر"(٢). كما ذكر جورج سباين أن هيجل قد تعلم من هيردر وليسنج "أن ينظر إلى العقائد والطقوس الدينية على أنها ليست حقيقة تماما، ولا خرافية تماما، ولكنها الأشكال الظاهرية التي ترتديها بصورة رمزية، حقيقية روحانية"(٣).

ومن أجل تقديم تصور متكامل عن فلسفة التاريخ عند هيجل سنعرض في النقاط الآتية أهم العناصر التي تتكون منها هذه الفلسفة وهي تسعى إلى توضيح مسار العقل في التاريخ :

أ ـ أن المنطلق الفلسفي لتفسير التاريخ عند هيجل هو العقل أو الروح ومن أجل إزالة الغموض الذي يحيط بمفهوم الروح وطبيعتها فقد عرضها من خلال مقارنتها بـ"ضدها المباشر، أعني : المادة. فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن جوهر أو ماهية الروح هي الحرية،

---

(١) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٤٦-٤٧.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢١٥.
(٣) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة علي إبراهيم السيد، مصر ١٩٧١، ج٤، ص٨٤٢.

والحق أن الناس يسلمون بالفكرة القائلة أن الروح تمتلك ـ ضمن ما تمتلك من خواص ـ خاصية الحرية، وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية"[١].

ويضيف هيجل أن "الروح وجود في ذاته، وتلك بعينها هي الحرية، ذلك لأنني إذا ما كنت اعتمد على شيء فلابد أن يحال وجودي إلى شيء آخر غير ذاتي، بحيث لا استطيع أن اوجد في استقلال عن شيء خارجي. وعلى العكس، فإني أكون حرا حين يعتمد وجودي على نفسي. وهذا الوجود للروح في ذاتها ليس سوى الوعي الذاتي، وعي الروح بوجودها الخاص"[٢].

ب ـأن الوعي الذاتي للروح، لا يظهر فجأة، وإنما يتطلب معاناة وصراعا طويلين من أجل تحقيق غاية الروح "وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصل إلى هذه المرحلة: مرحلة الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لها"[٣].

يظهر مما تقدم، أن تطور الروح أو العقل (الإنساني) قد مر بمرحلتين من زاوية مدى وعي الروح بذاتها كي تحقق حريتها:

تتمثل المرحلة الأولى بـ حقبة ما قبل التاريخ حيث لم يكن العقل الإنساني قد بلغ مرحلة الوعي بذاته والتميز من عالم الطبيعة لكي يصبح حرا فيعمل على أن يبسط سلطانه على الطبيعة، فيغدو بمرور الأيام سيدا لها، بعد أن كان عبدا لها. وهكذا فإن المجتمعات البدائية التي لم تصل في تطورها إلى مرحلة الوعي الذاتي بوجودها المتميز من عالم الطبيعة تعد في نظر هيجل مجتمعات غير تاريخية، أي أنها لا تمتلك التاريخ الموضوعي[٤]. عن نفسها وعن العالم[٥].

ويربط هيجل بين ظهور الوعي الذاتي للأمم بروحها وبين الدولة. ومن ثم فهو يرى أن المجتمعات التي لم تصل في وعيها لذاتها إلى مرحلة تكوين الدولة،

---

(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٧.

(٣) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٤٨.

(٤) يقصد هيجل بالتاريخ الموضوعي هو التاريخ الذي يستند إلى العقل والتجربة وليس إلى الحكايات والخرافات والأساطير.

(٥) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٤١، هيجل، محاضرات ص١٣٢-١٣٤.

مجتمعات ليس لها تاريخ موضوعي. وهكذا يقرر هيجل : "أن تلك العصور التاريخية (سواء تصورناها بوصفها قرونا أم الوفا من السنين) التي انقضت قبل أن يكتب فيها التاريخ، والتي ربما كانت حافلة بالثورات، وبالهجرات، وبأغرب التقلبات، هي من هذه الزاوية نفسها مفتقرة إلى التاريخ الموضوعي، لأنها لا تتضمن أي تاريخ ذاتي، أعني أية أخبار تاريخية. ولسنا بحاجة إلى أن نفترض أن وثائق وسجلات هذه الفترات قد فقدت بالصدفة، بل نقول بالأحرى أننا لم نجد منها شيئا لأن وجودها لم يكن ممكنا. ذلك لأنه في الدولة وحدها يمكن أن تظهر المعرفة بالقوانين، ويمكن أن تظهر معها أفعال واضحة ومتميزة، يصاحبها وعي واضح بهذه الأفعال، يكسبها القدرة على تسجيلها بصورة دائمة، ويشعرها بضرورة هذا التسجيل. وأنه لما يدهش كل إنسان، في بداية معرفته بكنوز الأدب الهندي أن يجد بلدا غنيا إلى هذا الحد بالإنتاج العقلي، ولديه كل هذا القدر من النظام الفكري العميق، مفتقرا إلى التاريخ، ويقف من هذه الناحية على طرفي نقيض مع الصين"[١].

ج ـ اما المرحلة الثانية من تطور الروح باتجاه الوعي بذاتها، فهي المرحلة التاريخية التي شهدت تحقيق ممكنات هذه الروح عبر ثلاث حقب رئيسة وقد عرضها هيجل على النحو الآتي :

١ ـ **الحقبة الشرقية القديمة** : وقد لاحظ هيجل أن الشرقيين القدماء "لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح، أو الإنسان بما هو انسان، حر، ونظرا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك، فإنهم لم يكونوا أحرارا، وكل ما عرفوه هو أن شخصا معينا حر. ولكن على هذا الاعتبار نفسه فإن حرية ذلك الشخص الواحد ـ وهو الملك أو الحاكم ـ لم تكن سوى نزوة شخصية وشراسة وانفعالا متهورا وحشيا...، ومن ثم فإن هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية، لا إنسانا حرا"[٢].

٢ ـ **الحقبة اليونانية والرومانية القديمة** : أشار هيجل إلى أن الوعي بالحرية لم يظهر لأول مرة إلا عند اليونان، "ومن ثم، فقد كانوا أحرارا، ولكنهم، وكذلك الرومان، لم يعرفوا سوى أن البعض فقط أحرار لا الإنسان بما هو

---

(١) هيجل، محاضرات..، ص١٣٥.
(٢) هيجل، محاضرات..، ص٨٧.

إنسان. وحتى أفلاطون وأرسطو لم يعرفا ذلك، ولهذا فقد كان لدى اليونان أرقاء، وكانت حياتهم باسرها والاحتفاظ بحريتهم الرائعة، مرتبطا بنظام الرق ارتباطا وثيقا.. "[١].

٣ ـ **حقبة الأمم الجرمانية**: لقد توصل هيجل في محاضراته إلى أن الأمم الجرمانية "كانت أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر، وأن الحرية تؤلف ماهية الروح. لكن ذلك لا يعني أن الأمر كان بسيطا على هذا النحو: ذلك لأن الاعتراف بهذا المبدأ شيء - وقد حصل ذلك بتأثير المسيحية - وتطبيقه شيء آخر. ولهذا فقد احتاج إدخال هذا المبدأ في مختلف العلاقات الاجتماعية إلى وقت طويل وإلى عملية تربوية وثقافية شاقة وقاسية، والدليل على ذلك أن الرق لم يتوقف إلا بعد فترة طويلة، كذلك لم تنتشر الحرية في الدول، ولم تتخذ الحكومات والدساتير ما يعترف بالحرية كاساس إلا بعد عملية طويلة الأمد"[٢].

د ـ بعد عرض هذا التطور لمسار (الروح - الحرية) في تحقيق أهدافها عبر حقب التاريخ الثلاث تحدث هيجل عن الوسائل التي يستخدمها مبدأ الحرية هذا لكي يحقق أهدافه، فأوضح أنه يستخدم الوسائل التاريخية الملموسة وذلك لأنه "على الرغم من أن الحرية هي في الأصل فكرة غير منظورة فإن الوسائل التي تستخدمها هي على العكس خارجية وظاهرية تتمثل في التاريخ أمام انظارنا"[٣].

أن إرادة الناس، وأفعالهم في دنيا الواقع هي التي تصنع أحداث التاريخ "وأول نظرة إلى التاريخ تقنعنا بأن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطباعهم ومواهبهم الخاصة، وتقنعنا بأن هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هي المنابع الوحيدة للسلوك"[٤].

لقد أشار كولنجوود إلى أن هذا المبدأ الذي جاء به هيجل عن العقل

(١) المصدر نفسه، ص٨٧.

(٢) إمام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٤٩-٥٠، هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٨٧-٨٨.

(٣) هيجل، المصدر نفسه، ص٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٩٠.

الإنساني هو مبدأ "دسم جدا وقيم، فصله هيجل بما يستتبعه من نتائج هامة... لقد اعتقد أن الرجل الذي يتسم بالتعقل في معناه المجرد على النحو الذي صوره عهد الاستنارة، لا وجود له في عالم الحقيقة المادية والحقيقة الدائمة هي إنسان متعقل وعاطفي في نفس الوقت، لا واحد فقط من هذين الاثنين بمعزل عن الآخر..."(١).

إن ما تقدم، هو الذي يفسر وجود ظاهرة (الخطيئة) أو الشر في التاريخ... وإننا "حين نرى الشر والرذيلة والدمار الذي حاق بأعظم الممالك التي خلقها العقل البشري وأكثرها ازدهارا، فإنه لا يسعنا إلا أن نشعر بالحزن العميق لوصمة الفساد الشامل، ولما كان هذا الخراب ليس من عمل الطبيعة فحسب، وإنما هو من عمل إرادة الإنسان، فإن محصلة تفكيرنا لابد أن تكون مرارة أخلاقية، وثورة للروح الخير (أن كان له وجود بينا).."(٢).

هـ- وإن مما تجدر ملاحظته في هذا المجال أن هيجل لا يرى أن الإرادة الإنسانية والعقل الإنساني بمقدورهما العمل بمعزل عن تأثيرات الطبيعة، وذلك لأن الطبيعة "تشكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية، ولهذا تظل هي الأساس الأول للتاريخ، فالإنسان بوصفه كائنا طبيعيا مقيد بالظروف الطبيعية التي يوجد فيها وتؤثر فيه بمقدار ما يؤثر فيها"(٣).

لقد أشار هيجل إلى أن "الطبيعة هي وجهة النظر الأولى التي يستطيع منها الإنسان أن يظفر بحريته داخل ذاته، وينبغي ألا تقف العقبات الطبيعية حائلا في وجه هذا التحرر. أن الطبيعة، في مقابل الروح هي كتلة كمية ويلزم ألا يكون لها من القوة ما يجعلها قادرة على كل شيء"(٤). ومع ذلك فإنه يناقض نفسه بعد هذا الكلام مباشرة ويقرر بما يشبه الإيمان بنوع من الجبرية الجغرافية، فيقول: "ففي المناطق المتطرفة لا يستطيع الإنسان أن يكون حرا في حركته، فالبرد والحر في تلك المناطق من القوة بحيث لا يسمحان للروح أن تقيم عالما لذاتها... وعلى ذلك فإن مسرح التاريخ الحقيقي هو المناطق المعتدلة أو بالأحرى النصف الشمالي

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢١٤.
(٢) هيجل، محاضرات..، ص٩٠.
(٣) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٤٨.
(٤) هيجل، محاضرات..، ص١٥٨.

منها"[١]. والحقيقة أنه قد خصص جميع البحث الجغرافي من محاضراته[٢]. ليبرهن على أن إقليم البحر الأبيض المتوسط "هو قلب العالم القديم، فهو الذي يتحكم فيه ويشيع فيه الحياة، وبدونه ما كان يمكن تصور تاريخ للعالم"[٣].

و ـ يعتقد هيجل أن مسار الروح في التاريخ على الرغم مما يواجهه من مصاعب وكوارث تفرضها ظروف الطبيعة أو طبيعة العقل الإنساني أو كلاهما معا، لابد أن ينتهي إلى تحقيق الروح لأهدافها في الوصول إلى الكمال بطريقة تخفى على أنظار كثير من الناس، وهو ما أطلق عليه فكرة الدهاء العقلي أو فكرة العقل الذي يخدع العواطف ليسيرها أداة في خدمته. وقد أشار كولنجوود إلى أن هذه الفكرة تمثل : "صعوبة من الصعوبات التي تكتنف نظرية هيجل، ويبدو هنا أنه يصور العقل في صورة مجسدة بمعزل عن نطاق الحياة الإنسانية، على أنه قوة تستطيع عن طريق استغلال الآدميين العاطفيين والأكفاء ـ كعظماء الرجال -، تحقيق مآربها الذاتية، لا مآرب هؤلاء الذين تسخرهم. بل ربما وقع هيجل في بعض الأحيان في نظرية شبيهة بالنظرية الدينية التي اعتنقتها العصور الوسطى، حين قالت بأن الخطط التي نفذت في التاريخ هي الخطط التي رسمها الله، ولا دخل للإنسان فيها بحال من الأحوال. أو (في النظرية الأخرى) التي ترتدي ثوبا دينيا والتي قال بها رجال الاستنارة و(كانت) وهي التي تذهب إلى أن الخطط التي نفذت في التاريخ ليست من وضع الإنسان بل من وضع الطبيعة"[٤].

والحقيقة أن هيجل لم يكن من أنصار أي من النظريتين وإن استعمل بعض مصطلحاتهما على سبيل الإيضاح وتقريب أفكاره الغامضة من الأذهان. لقد كان جوهر نظريته الفلسفية في تفسير مسار (الروح - الحرية) في التاريخ هو منطق الجدلية أو الديالكتيك. فما هو المقصود بهذا المصطلح، وما الأسس التي يقوم عليها، وكيف استخدمه هيجل في عرض فلسفته في التاريخ ؟

ز ـ أن مصطلح (ديالكتيك) كلمة يونانية استعارها هيجل من الفيلسوف اليوناني

---

(١) هيجل، محاضرات، ص١٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ص١٥٧-١٨٧.
(٣) المصدر نفسه، ص١٦٧.
(٤) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢١٥.

أفلاطون، وهي تعني (الجدل)، وقد كان يقصد بها "أن العمليات التاريخية تسير في طريق النقائض، فعندما يصل كل اتجاه إلى نهايته الكاملة يولد اتجاها مضادا يهدمه. ولقد كانت هذه الفكرة تستخدم دائما في الدفاع عن الدستور المختلط (الأرستقراطي) : فالديمقراطية غير المقيدة تتحول إلى إباحية، والحكم الملكي غير المقيد ينحط إلى استبداد"(١).

وقد استفاد هيجل من هذه الفكرة، فحاول أن يعممها ويجعل منها قانونا يفسر به عمليات التطور في عالم الطبيعة وعالم الإنسان (التاريخ) وهو بهذا قد تخلى عن منطق أرسطو "القائم على قوانين الفكر وأخصها الذاتية وعدم التناقض، فذلك يعبر عن ستاتيكية العقل (أي سكونه)، ومن ثم، فهو قاصر عن الكشف عن ديناميكية الوجود (أي فعاليته)، وحركة التاريخ"(٢). كما أكد أن كل مظاهر الوجود تقوم على التناقض، فالتناقض هو "مصدر كل حياة، وكل حركة، ذلك أن نفس القوى التي تحدد وجود ظاهرة ما، هي التي تحيلها إلى نقيضها .. "(٣). "فمثلا تبدو الحياة والموت متعارضين، ولكن الحياة بما هي حياة تحمل في طياتها جرثومة الموت، ومن ثم، فإن معنى الحياة يتضمن معنى الموت فلكي تنمو حبة القمح، فإنها تضرب بجذورها في الأرض ويظهر ساقها عليها منبثقا منها، حينئذ تنتفي من حيث هي بذرة، فانبثاق الساق يعبر عن زوال البذرة، وينمو القمح ويحمل السنابل، حينئذ يهلك الساق الذي انبثق عن نفس البذرة، وهذا هو نفي النفي، ومن ناحية أخرى، أن حبات القمح في السنابل لها خصائص البذرة الأولى. كذلك يبدو التناقض في مجالات العلوم الإنسانية، في مجال النفس : القلب المفعم بالفرح يعبر عن الفرح بالدموع، الحزن العميق يؤدي إلى ضحك هستيري، في مجال القانون : الإفراط في العدالة ظلم، وفي الاقتصاد : الإفراط في الرفاء تضخم، والمنافسة الحرة تؤدي إلى الاحتكار، وفي الدين : التعمق في التدين يؤدي إلى شطحات تعد زندقة، وفي السياسة : يعقب الفوضى استبداد"(٤).

---

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٤، ص٨٥٥.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٠٦.
(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٠٦.
(٤) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٠٦.

في ضوء ما تقدم، فإن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة، وكل عمل من أعمال الفكر ينطوي على جانبين متناقضين، جانب سلبي، وآخر إيجابي، وهما دائما في حالة صراع من أجل (المواءمة) بين النقائض وتقديم ما هو أفضل. وهكذا يستمر التناقض لأنه القوة الدافعة للتطور "فالمشكلات لا تحل أبدا بأي معنى مطلق؛ ولكن يجري حلها بمعنى نسبي، وتبدأ المناقشة مرة أخرى حول نقطة جديدة تأخذ في الاعتبار كل ما سبق"[١]. أن الحرية تسير على وفق هذا المنطق إلى الأمام في دائرة حلزونية ترتفع إلى أعلى دائما دون أن تفلح في بلوغ الذروة الأخيرة[٢].

لقد تصور هيجل أن العالم في حالة تغير دائم، لكن هذا التغير ينطوي على قدر من التماثل "إذ أن كل تغير منها يمر من خلال دورة ذات مراحل ثلاث هي (الفكرة) وهي عملية تأكيد وتوحيد و(النقيض) وهو يعبر عن عملية انفصال عن الفكرة ونفي لها، و(المركب) وهو توحيد جديد يوائم بين الفكرة والنقيض. لكن هذه المراحل ليست مجرد تكرار يترك العالم على الحالة التي كان عليها من قبل، بل أن (المركب) في كل دورة من هذه الدورات هو (خطوة أرقى) في سبيل التقدم عن (الفكرة)، لأنه ينجح في توحيد أرقى العناصر في (الفكرة) و (النقيض). وهنا تغدو العملية التاريخية تسير عن طريق النقائض. وعندما يصل كل اتجاه إلى نهايته الكاملة، فإنه يولد اتجاها مضادا يهدمه، وهكذا إلى مالا نهاية"[٣].

ح ـ أن منطق الديالكتيك المذكورة آنفاً قد مثل المنطق (الباطني) الذي يقف وراء (مظاهر) الأحداث التاريخية التي يسودها التناقض، والاضطراب والكوارث، والشر، في بعض الأحيان، إلا أن هذا المنطق كان في حقيقته يدفع الأحداث باتجاه تقدم الروح نحو اهدافها في تحقيق الحرية والحضارة لبني الإنسان كما يؤكد هيجل في فلسفته.

لقد مثلت (الروح) المعبرة عن العقل والحرية، الفكرة التي ينطلق منها

---

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٤، ص٨٥٦.

(٢) للمزيد من الاطلاع على نظرية هيجل الجدلية يراجع: جورج بليخانوف، تطور النظرة الواحدية للتاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، بيروت ١٩٧٥ ص٦١-٩٦.

(٣) أرمان كوفيليه، مدخل إلى علم الاجتماع، ترجمة نبيه صقر، ط٢، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٠، ص٥٤-٥٥.

الديالكتيك، لتقابل نقيضها وهي (الإرادة) التي تعبر عن فاعلية الإنسان بجانبيها العقلاني والعاطفي. ومن خلال الصراع بين الروح والإرادة تتم المواءمة بين النقيضين من خلال (الدولة) التي تمثل عنصر الوحدة بين النقيضين[١].

لقد أولى هيجل (الدولة) اهتماما بالغا في إطار فلسفته التاريخية، وجعلها الغاية التي ينتهي عندها صراع الأضداد في منطقه الديالكتيكي، لذا كان من الضروري أن نوضح أبرز ما عرضه من آراء بخصوص أهمية الدولة في حركة التاريخ، والحضارة، وعلاقتها بالأفراد الذين يكونون النسيج الاجتماعي الفاعل في اية دولة من الدول.

ط ـ أن الدولة في نظر هيجل هي المؤسسة التي تتحقق فيها (الحرية الأخلاقية) نتيجة لاتحاد الدوافع الجزئية للأفراد (كالرغبات والمصالح الخاصة) مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما في الآخر إشباعه وتحققه الفعلي. ويذهب إلى أن المصالح الخاصة للأفراد هي أقل أهمية من المصالح العامة للدولة، بل إنها ذات طابع سلبي وأقرب إلى النزوات وذلك لأن "القانون، والأخلاق الموضوعية، والحكومة هي وحدها الحقيقة الإيجابية التي تكتمل بها الحرية. فالحرية ذات المستوى المنخفض والمحدد (أي الخاصة)، هي مجرد نزوة يمكن أن تمارس تأثيرها في مجال الرغبات الجزئية المتناهية"[٢].

ويؤكد أن "الهدف الحقيقي للدولة هو أن تجعل ما هو جوهري في النشاط العملي للناس، وما هو أساسي في ميولهم، معترفا به على النحو الواجب، بحيث يكون له وجود واضح ويتدعم مركزه. ومن مصلحة العقل المطلقة أن يوجد هذا الكل الأخلاقي، وهنا يكمن تبرير ظهور الأبطال الذين أسسوا دولا، وتكمن قيمة هؤلاء الأبطال، مهما كانت فظاظتهم. ولنلاحظ أن الشعوب التي تستوقف انتباهها في تاريخ العالم هي تلك التي كونت دولة"[٣].

وقد لاحظ هيجل أن الدولة تمثل كيانا عضويا موحدا يعلو على تكويناته الجزئية من طبيعة وأفراد ونظم، فالدولة تشكل "بقوانينها، وتنظيماتها، ومؤسساتها، حقوق

---

(١) امام، مقدمته لكتاب، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٥٠-٥١.
(٢) هيجل، محاضرات، ص١١٠. (٣) المصدر نفسه، ص١١٠-١١١.

أفرادها. كما أن سماتها الطبيعية، أي جبالها وهواءها، ومياهها، تشكل بلدهم، ووطنهم الأم، وملكيتهم المادية الخارجية. وتاريخ هذه الدولة هو أعمال هؤلاء الأفراد، وما قام به أسلافهم ينتمي إليهم ويعيش في ذاكرتهم. فهم يستحوذون على ذلك كله، كما أن هذه العوالم لم تستحوذ عليهم لأنها تؤلف وجودهم وكيانهم"[١]. إن الدولة بهذه الصورة الكلية الشاملة "تؤلف كيانا واحدا، كما تؤلف شعب واحد، وإليها ينتمي الأعضاء الأفراد، بحيث يكون كل فرد هو ابن أمته، وفي نفس الوقت، وبقدر ما تخضع الدولة التي ينتمي إليها للتطور، هو ابن عصره"[٢].

إن الدولة بصفتها عنصر الوحدة ما بين الذاتي والموضوعي، والخاص والعام قد غدت في نظر هيجل "مركز الفن، والقانون، والأخلاق، والدين، والعلم، ونشاط الروح كله ليس له إلا هذه الغاية، وهي أن تصبح واعية بهذه الوحدة"[٣]. وهكذا يتوصل إلى أن الدولة هي الخالق الحقيقي للفن والقانون والأخلاق والدين. وقد ربط بين ذلك وبين الثقافية القومية لكل أمة "ومن ثم يكون تاريخ الحضارة تعاقبا للثقافات القومية التي تقدم فيها كل أمة إسهامها المميز، وفي حينه، إلى الإنجاز البشري كله"[٤].

وفي ختام هذا العرض الموجز لفلسفة هيجل التاريخية لابد من الإشارة إلى أنه قد أعلى من شأن الدولة إلى درجة حملته على إضفاء مسحة من القداسة والألوهية عليها، فالدولة في نظره "هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض"[٥]. وأن مبادئ الدولة ينبغي أن ينظر إليها : "بوصفها تجليات متعينة للطبيعة الإلهية. ومن ثم فإن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها، فالأخير نشأ بالفعل في أحضان دين جزئي معين تؤمن به الأمة"[٦].

■ رابعا. ملاحظات نقدية حول فلسفة التاريخ عند هيجل:

في الوقت الذي يتفق فيه الكتاب حول سعة الأفق الفكري الذي كان يتحلى

---

(١) هيجل، محاضرات، ص١٢٥.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ص١٢١.
(٤) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٤، ص٨٣٤.
(٥) هيجل، محاضرات..، ص١١١.
(٦) المصدر نفسه، ص١٢٤.

به هيجل وضخامة الدراسات الفلسفية والتاريخية التي نشرها فإنهم لا يترددون في الإشارة إلى "جهله بالحقائق التاريخية الكثيرة التي اكتشفت منذ موته"[١]. وإلى أن "فلسفته في التاريخ كانت خاطئة بعض الشيء"[٢]. ومع ذلك فانهم يقرون بالأثر الكبير الذي تركته هذه الفلسفة في أفكار الأجيال التي جاءت من بعده سواء أكان ذلك الاثر سلبيا أم إيجابيا. يقول جورج سباين : "ليس ثمة ما هو اسهل من نبذ هذا البنيان الفخم من النظر باعتباره من شطحات الخيال الرومانسي. ومع ذلك، كان جرثومة وجهة نظر جديدة راحت تؤثر، للخير والشر، في كل مظهر تقريبا من مظاهر الفلسفة الاجتماعية في القرن التاسع عشر"[٣].

ويبدو أن مثل هذه الملاحظات تنسق مع فلسفة هيجل ذاتها في تأكيده أن كل فكرة تضم في داخلها جوانب إيجابية وأخرى سلبية مما يجعل نقد فكره هو محاولة ضرورية من أجل الوصول إلى فهم أفضل لحقيقة الأفكار. لذا فإننا سنقوم بعرض أهم الملاحظات النقدية التي وجهت إلى فلسفة هيجل التاريخية :

أ ـ في الوقت الذي أكد فيه هيجل أن فلسفة التاريخ ينبغي أن تستمد من دراسة وقائع التاريخ ومن دون إسقاط أفكار مسبقة عليها، فإنه لم يلتزم بهذه القاعدة الأولية في صياغة فلسفته في التاريخ، إذ "يبدو واضحا أن هيجل قد عرف الشيء الكثير عن المسار الذي ينبغي أن يسلكه التاريخ قبل أن يعرف وقائع تاريخية على الإطلاق. فهو يعرف مثلا أن التاريخ ينبغي أن يكون تحققا تدريجيا للحرية، ويعرف كذلك، أن هذه العملية يجب أن تتم في أربع مراحل متمايزة، وإذا اقتضى الأمر، فإنه يقدم براهين فلسفية لهذه القضايا لأنه يعلم منذ البداية أن التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية"[٤]. هذا مع العلم أنه يقرر أن البراهين الفلسفية لا تصلح لإثبات حقائق التاريخ لأن طريق إثبات هذه الحقائق هو المنهج التجريبي.

ب ـأن كثيرا من أحكامه عن الشعوب غير الأوروبية قد جاءت مجحفة وتعبر عن نزوع عنصري أوروبي. وقد أشار (إمام) إلى أن "أحاديث هيجل عن الهنود

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٢١. (٢) المرجع نفسه، ص٢٢٣.

(٣) تطور الفكر السياسي، ج٤، ص٨٨٥-٨٨٦.

(٤) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٥٨.

الحمر، وعن الزنوج، تثير السخط والحنق، وتمثل نظرة غير إنسانية على الإطلاق"[١].

ج ـ أن دراسة ما كتبه هيجل عن تأثير الجغرافية في مسار التاريخ الإنساني توصلنا إلى أنه كان يميل إلى نوع من (الجبرية) الجغرافية التي تحصر التقدم الحضاري بالاقوام التي تعيش في المناطق المعتدلة وبخاصة الجزء الشمالي منها، مما يعني استبعاد كثير من شعوب العالم من مجال التاريخ والحضارة[٢].

د ـ أن سياق التاريخ الفلسفي الذي بشر به هيجل كان يدعوه إلى الاهتمام بالتاريخ الحضاري للشعوب أكثر من الاهتمام بالتاريخ السياسي المرتبط بالدولة. إلا أنه خرج على هذا السياق وجعل من الدولة غاية للتاريخ، وربط بين الدولة ووجود التاريخ، فلا تاريخ لأية أمة إذا لم يكن لديها دولة. وهكذا فقد استبعد هيجل أن يكون لدى الهنود تاريخ على الرغم من تسليمه بتقدمهم الحضاري.

إن نظرة هيجل في هذا المجال كانت أسيرة مفهوم معين للتاريخ، ألا وهو التاريخ السياسي، وكان الأجدر به وهو الفيلسوف الذي يعنى بتاريخ الفكر أن يقرأ التاريخ من خلال منظور حضاري، فيرى أن التاريخ السياسي ينبغي أن يكون متسقا مع التطورات الاقتصادية والفنية والدينية والفلسفية[٣]. كما كان عليه أن يسلم بوجود (تواريخ) حضارية لأمم لم تعرف الدولة كما حصل لدى الهنود، لأنه من الممكن كما يقول جوزف هورس "اقتران كل حضارة بتاريخ خاص بها، كما قد يمكن القول أن كل مفهوم تاريخي يحدد حضارة من نسيجه"[٤].

هـ. أن الحكم على أمم الشرق جميعها بأنها لم تعرف الحرية وأن (الحرية) الوحيدة التي عرفتها هي حرية الحكام في الاستبداد، حكم فيه كثير من التعميم والتعسف. كما أن تأكيده أن الألمان وحدهم قد عرفوا الحرية الكاملة في إطار الدولة البروسية فيه كثير من المحاباة والانحياز القومي[٥].

و ـ لقد وجهت انتقادات شديدة إلى منطق الجدل (الديالكتيك) الذي قدمه هيجل

---

(١) المرجع نفسه، ص٥٩.
(٢) راجع ص٦٢-٦٣ (من هذا الفصل).
(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٢٣.
(٤) هورس، قيمة التاريخ، ص٢٠-٢١.
(٥) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٢٣٤، بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية ج١، ص٢٧٠.

بوصفه صياغة منطقية لفلسفته في التاريخ فذكر سباين "أن ما حققه الديالكتيك كان إضفاء جو خادع من اليقين المنطقي على أحكام تاريخية، يمكن أن صحت أن تؤسس فقط على برهان تجريبي، وعلى أحكام أخلاقية، تعتمد أن كانت سليمة، على تبصرات أخلاقية متاحة لكل إنسان. وإذا حاول أن يربط بين الاثنين مال إلى الغموض أكثر منه إلى توضيح معنى كليهما"[١].

لقد أحاط الغموض الشديد بالعديد من المصطلحات التي استند إليها الجدل عند هيجل. وعلى سبيل المثال فهو يتخذ من (الفكرة) منطلقا أوليا لمسار الجدل، ولكنه لا يعرف الفكرة ويتحدث عنها بطريقة غامضة تحمل أكثر من تفسير. فهي قد تعني (الروح)، وهي تعني (الماهية الكلية) وهو يعرضها وكأنها النقيض للأشياء الخارجية الموضوعية (المادية)[٢]. كما أنه يؤكد أن كل فكرة أو قضية تنطوي على تناقض داخلي (سالب وموجب)، وهذا يعني أن القضية الواحدة يمكن أن تكون حقيقية وباطلة في آن واحد. إن هذا المنطق يجعل من الصعب على أي عالم أو باحث قبوله وبخاصة وأنه لم يقدم منهجا واضحا لاستخدامه مما يجعل أمر قبوله أو رفضه مسألة ذاتية[٣].

وفضلا عما تقدم فإنه لم يكن لكلمة (تناقض) كما استعملها هيجل "معنى دقيق أيا كان، ولكنها كانت تشير إلى أي شكل غامض من التعارض أو التناقض. فاحيانا كانت تعني مجرد قوى مادية تتحرك في اتجاهات مختلفة، أو تعني أسبابا تتجه نحو نتائج متضادة نحو الحياة أو الموت، وأحيانا كان التعارض يشير إلى الجزء المعنوي..."[٤].

يظهر مما تقدم أن الديالكتيك في استعماله الفعلي كان "استغلالا إلى حد كبير لنواحي إيهام في المصطلحات، ولم يكن منهجا بأي معنى صحيح. لقد أدى في أيدي هيجل إلى استنتاجات كان قد وصل إليها بدونه. ولم يسهم الديالكتيك بشيء من البرهنة عليها"[٥].

---

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٤، ص٨٦٤.
(٢) هيجل، محاضرات، ص٩٦.
(٣) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٤، ص٨٥٨.
(٤) المرجع نفسه، ج٤، ص٨٦٠.
(٥) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٤، ص٨٦٠.

ز ـ اقام هيجل ترابطا عضويا بين الدولة وتحقيق الحرية بصورتها الكاملة. إلا أن دراسة الصورة الكلية التي قدمها عن هذا الموضوع تشير إلى أن هذه العلاقة لم تتحقق على هذه الصورة إلا في الدولة الالمانية بحسب تصوره. وقد أثبتت الأحداث التي وقعت من بعد عهد هيجل أن الدولة الألمانية ذاتها قد تحولت في العهد النازي إلى أكبر الدول الاستبدادية في العالم. مما يدل على أنه ليس هنالك ترابط عضوي بين الدولة ـ بما هي دولة ـ والحرية. ومن ثم، فإن القداسة التي أضفاها على الدولة لم يكن لها ما يبررها سوى مشاعره القومية الخاصة. لذا فقد ألقى بعض الباحثين بجانب من مسؤولية انتشار الدكتاتورية والطغيان في الدول على أفكار هيجل وبخاصة بعد أن أصبحت جزءا من فلسفة الأنظمة الفاشية في أيطاليا وألمانيا[١] .

الفصل الخامس

ماركس رائد التفسير المادي-الجدلي للتاريخ

■ أولا. نبذة موجزة عن حياته (١٨١٨-١٨٨٣م):

ولد كارل هاينريخ ماركس في سنة ١٨١٨م في بلدة تريف في ألمانيا من أصل يهودي. وكان والده محاميا، وقد تنصر على المذهب البروتستانتي ونشأ أولاده كلهم على هذا المذهب. وقد درس ماركس القانون في جامعة بون والفلسفة في جامعة برلين. كما حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٨٤١ من جامعة ينا، وكان موضوع رسالته عن فلسفة ديمقريطس وابيقور وهما من فلاسفة اليونان ذوي النزعة المادية[٢].

وقد تأثر ماركس في هذه الحقبة من حياته بفلسفة هيجل التي كانت واسعة النفوذ في الجامعات الألمانية، ولكنه لم يأخذ عنها جوهرها (المثالي) وإنما أخذ عنها منطقها الجدلي (الديالكتيك) وربطه بالفلسفة المادية التي كان شديد الحماس لها. وكان ممن تأثر بهم في هذا المجال تأثرا واضحا فيورباخ.لذا فقد كان ملحدا

(١) المرجع نفسه، ج٤، ٨٧٦-٨٨٧، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢١٦.

(٢) صبحي، المرجع نفسه، ص٢١٨، مؤنس، التاريخ والمؤرخون ص١١٥، جورج سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ترجمة د. راشد البراوي، القاهرة ١٩٥٧، ص٩٥.

على مستوى الاعتقاد الديني، ويبدو ذلك بجلاء في فلسفته العامة[١].

إن المؤهلات العلمية التي حصل عليها ماركس كانت تؤهله للعمل الجامعي الهادي ولكن طبيعة شخصيته وتوجهاته الفكرية المعارضة للأوضاع القائمة في المانيا دفعته إلى العمل في الصحافة، فأخذ يكتب في جريدة الراين بكولونيا مقالات تعارض سياسة الحكومة، الأمر الذي حمل حكومة بروسيا الاستبدادية على اغلاقها في سنة ١٨٤٣م[٢].

وعلى الرغم من أن العمل في الصحافة لم يوفر لماركس دخلا معاشيا مستقرا، فإنه أفلح في الزواج من رفيقة طفولته جيريمي فون وستغالن، وهي ابنة لأسرة أرستقراطية[٣].

سافر ماركس إلى باريس في سنة ١٨٤٣ بعد أن ضاقت به سبل العيش في بلاده فأصدر فيها جريدة (الغور فيرتس) الاشتراكية في سنة ١٨٤٤م. وقد تعرف في باريس على "برودون وغيره من قادة الفوضوية والاشتراكية، واشتبك معهم في مجادلات ومناقشات طويلة، وفي معظمها خالفهم بعنف في آرائهم وأساليبهم، وكذلك تعرف على فردريك أنجلز (١٨٢٠-١٨٩٥م) ابن أحد أصحاب المصانع في منشستر، الذي صار رفيق العمر"[٤]. وقد شاركه في جهوده الفكرية والنضالية من أجل نشر الشيوعية.

ويلاحظ أن نشاط ماركس الصحفي في باريس كان يدور في جانب كبير منه حول نقد الاوضاع في ألمانيا "الأمر الذي أغضب حكومة بروسيا فما زالت تطارده حتى نجحت في إبعاده من فرنسا فاستقر به المقام في بلجيكا". وكان ذلك في سنة ١٨٤٥م. وقد أتاح له وجوده في بلجيكا فرصة التعمق في دراسة الاقتصاد، والاتصال بالحركات العمالية فيها[٥].

وكان من أبرز الأعمال التي ختم فيها ماركس إقامته في بلجيكا كتابة (البيان الشيوعي) في سنة ١٨٤٨ بالاشتراك مع زميله فردريك انجلز. وقد كتباه للتعبير عن

(١) مؤنس، التاريخ والمؤرخون ص١١٥، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢١٨.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢١٨، سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى ص٩٥.
(٣) سول، المرجع نفسه، ص٩٥. (٤) المرجع نفسه، ص٩٦.
(٥) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢١٨.

آراء جمعية سرية دولية أطلقت على نفسها اسم عصبة العمال. وقد أكد هذا البيان أن الصراع بين الرأسماليين والعمال هو صراع مصيري وأنه سينتهي بانتصار الطبقة العاملة ووضع وسائل الإنتاج تحت إدارة الدولة الاشتراكية(١). وقد اتضح من هذا البيان "أن ماركس لم يكن فيلسوفا من أصحاب الرأي والقلم فحسب، بل كان داعية لانقلاب سياسي اجتماعي كبير"(٢).

لقد تميز عام ١٨٤٨م بالاضطرابات والثورات التي قام بها العمال في فرنسا والمانيا. وقد حاول ماركس أن يؤدي فيها دور المحرض والموجه عن طريق النقابات والاتحادات العمالية ذات التوجهات الشيوعية، إلا أن هذه الثورات قد أخفقت في تحقيق أهدافها. وقامت الحكومة البلجيكية بطرد كارل ماركس من بلادها فاضطر إلى مغادرة بروكسل، فرحل إلى باريس ثم إلى كولونيا في المانيا واستقر به المقام أخيرا في لندن سنة ١٨٤٩م(٣).

ولم يكن لدى ماركس مصدرا ثابتا للعيش في إنكلترا، لذا فقد اضطر للعيش عيشة متواضعة معتمدا في ذلك على منحة سنوية كان يقدمها له صديقه انجلز، وعلى ما يكسبه في مراسلة صحيفة (نيويورك تربيون)، فضلا عن عائد المؤلفات التي قام بنشرها(٤).

وقد أصدر ماركس العديد من الكتب، الف بعضها بالاشتراك مع زميله أنجلز، وانفرد وحده في تأليف البعض الآخر، وكان أوسع وأكبر الكتب التي ألفها (رأس المال) الذي نشر مجلده الأول في عام ١٨٦٧م ونشر الجزءان الثاني والثالث بعد موته في سنتي ١٨٨٥ و ١٨٩٤م.(٥).

ويلاحظ أن اهتمام ماركس بالكتابة والتأليف في هذه المرحلة لم يصرفه عن العمل السياسي والسعي الدائب من أجل نشر أفكاره عن طريق الاتحادات والنقابات والأحزاب. وكان أبرز مساهماته في هذا المجال تأسيس الدولية الشيوعية التي عرفت بـ(الدولية الأولى). ففي سنة ١٨٦٢ "دعا ماركس مندوبي

---

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص٩٦.
(٢) مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص١١٦. (٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢١٨.
(٤) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص٩٧.
(٥) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢١٨، مؤنس، التاريخ والمؤرخون ص١١٦.

العمال الإنجليز والفرنسيين والبلجيكيين إلى الاجتماع في لندن، سعيا إلى توحيد حركة العمال الدولية، وأسست في هذا الاجتماع (جماعة العمل الدولية) فكانت نواة الهيئة الاشتراكية الدولية"[١]. التي عرفت بالدولية الأولى.

لقد أثارت حياة ماركس ومعطياته الفكرية ونشاطاته السياسية كثيرا من الخلاف والنقاش، وكان هو على علم وشعور عميق بذلك. وقد عبر عن هذا الشعور وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة بقوله : "ليس بين أبناء العصر من لقي مقتا وافتراء عليه أكثر مما لقيت"[٢]. ولكن هذا المقت والافتراء ـ بحسب تعبير أحد الباحثين ـ "قد استحالا بعد موته إلى قداسة وتمجيد بين أتباعه"[٣].

وليس من أهداف هذه الدراسة أن تعرض لتفاصيل أفكار ماركس السياسية والاقتصادية أو تناقش نشاطاته الحزبية والسياسية وإنما هي تهدف بالدرجة الأولى إلى عرض (فلسفته المادية الجدلية في تفسير التاريخ) بأسلوب علمي موضوعي.

■ ثانيا. المادية - الجدلية عند ماركس:

إن دراسة الآثار العلمية التي خلفها ماركس تشير إلى أنه قد استكمل صياغة معالم نظريته عن (المادية - الجدلية) في تفسير التاريخ في حقبة شبابه والتي تنتهي في نحو سنة ١٨٥٠م، وكان عمره آنذاك، لم يتجاوز الثانية والثلاثين سنة[٤].

ويتفق الباحثون على أنه قد تأثر في صياغة هذه النظرية بفلسفة هيجل في المنطق الجدلي (الديالكتيك). إذ أخذ عنه عناصر الجدل الثلاث في تفسير حركة التاريخ وهي : الفكرة ونقيضها والمركب بينهما. لقد تصور هيجل أن كل فكرة تحمل في داخلها ما ينقضها فأطلق على الجانب الموجب منها "اسم (التقرير)، وعلى الجانب السلبي لفظ (النقيض)، وتعارض الاثنين يؤدي إلى مفهوم جديد هو (التوفيق)، وسرعان ما يتحول الأخير إلى تقرير يتولد عنه نقيضه"[٥]. وهكذا تسير عملية التطور التاريخي إلى أمام من غير توقف.

---

(١) محمد عبد الله عنان، المذاهب الاجتماعية الحديثة، القاهرة ١٩٥٦، ص٩٧.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٣٨. (٣) المرجع نفسه، ص٢٣٨.
(٤) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص٩٩٧-٩٩٩.
(٥) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص١٠٠.

لقد أخذ ماركس عن هيجل جوهر منطقه في (الجدل)، لكنه لم يقبل منطلقاته (المثالية) في هذا المجال لأنه رأى أن القاعدة التي ينطلق منها الجدل هي المادة وليس الفكرة، وذلك لأن الفكرة بحسب رأي ماركس هي "مجرد الانعكاس الواعي لحركة العالم الحقيقي الديالكتيكية"[١]. والعالم الحقيقي عنده، هو العالم المادي ونظم الإنتاج الاقتصادية كما سنوضح ذلك لاحقا[٢]. في ضوء ما تقدم، فقد عمل ماركس على إعادة تفسير المنطق الديالكتيكي المثالي الذي جاء به هيجل، فحوله من تفسير مثالي يعنى بعالم الفكر والروح إلى تفسير مادي يركز على التحولات المادية في النظام الاقتصادي للمجتمع. وهكذا أصبح ديالكتيك هيجل "واقفا على قدميه بعد أن كان واقفا من قبل على رأسه"[٣]. بحسب تعبير أنجلز.

لقد أشارت بعض الدراسات إلى أن اتجاه ماركس المادي في تفسير الديالكتيك (الجدل) قد جاء بتأثير لودفيج فيورباخ الذي كان من دعاة الفلسفة المادية في المانيا. وقد اقر ماركس وأنجلز بهذا التأثير إلا أنهما أكدا أنهما قد تجاوزا فيورباخ من خلال تطويرهما للتفسير المادي للتاريخ وصياغته على أساس ديالكتيكي[٤].

لقد اتصف المفهوم المادي ـ الجدلي عند ماركس بعدد من الخصائص التي ميزته من المفهوم المادي عند من سبقه من الفلاسفة والمفكرين والتي يمكن إيجازها في النقاط الآتية :

أ. أوضح ماركس في كتابه (الأسرة المقدسة) أن مفهومه للمادية يختلف اختلافا كبيرا عن مفهوم المادية الذي شاع في فرنسا في القرن الثامن عشر والذي وصفه بأنه مفهوم (ميكانيكي - آلي) للمادية. أما مفهومه هو للمادية فهو مفهوم (ديالكتيكي - جدلي) فهو "على غرار هيجل نظر إلى التفسير الميكانيكي على أنه يلائم علوم الطبيعة والكيمياء لأنها تعالج مواد لا تنطوي على أية مشكلات تتصل بالتطور التاريخي. ولم يعتقد ماركس أبدا أن أساليبها يمكن أن تأخذ بها

(١) انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص٦٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٣-٦٤. (٣) أنجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص٦٥.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٩، سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥ ص٩٩٧.

الدراسات الاجتماعية"[١]. لقد أشار إلى أن "العوامل المادية إنما تفهم في ضوء مقولات التاريخ، فلا يكفي بيان أثر الملكية الخاصة على النظام السياسي، لأن الملكية الخاصة إنما تتغير في كل حقبة تاريخية في سلسلة من العلاقات الاجتماعية المختلفة، كذلك العوامل الجغرافية فهي تشكل فقط الاطار العام الذي تنبثق عنه موارد الإنتاج.... فليست موارد الإنتاج قوانين ثابتة دائمة ولكنها تتغير وفقا لحياة الإنسان في مجتمعه وعلاقته بسائر قوى الإنتاج .."[٢]. وهكذا يتوصل ماركس إلى أن المناهج التي تطبق على عالم الطبيعة هي غير المناهج التي تطبق على عالم الإنسان. وذلك لأن عالم الإنسان خاضع للإرادة ولقوانين التطور التاريخي. لذا فقد اطلق على نظريته في تفسير التاريخ تسمية : (المادية التاريخية) تمييزا لها من النظريات المادية الميكانيكية التي تحاول تفسير تطور المجتمع الإنساني على نفسها القوانين التي يفسر بها عالم الطبيعة[٣].

ب. اعتقد ماركس أن المادية التاريخية التي توصل إليها لتفسير التاريخ هي نظرية (علمية) لا تقل في دقتها عن النظريات العلمية المعروفة في مجال عالم الطبيعة[٤]. ويبدو أن الذي عزز لديه هذا الاعتقاد أنه كان حريصا في بحثه على تطبيق المنهج العلمي "عن طريق عملية من الملاحظات والاستنباط تماما كما فعل دارون حتى وصل إلى نظريته عن التطور البيولوجي"[٥]. لذا فقد لاحظ سباين : "أنهم لقلة من السياسيين أولئك الذين دعموا سياساتهم بمجموعة من المعرفة التاريخية والاقتصادية تعادل ما عند ماركس"[٦].

إن ما تقدم، شجع ماركس على إطلاق عدد من التعميمات الكاسحة والتنبؤات المستقبلية الجزئية التي أثبتت الوقائع التاريخية عدم صحتها مما أثار

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥ ص١٠٠٠.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٢٧.
(٣) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص٩٩٩-١٠٠٠.
(٤) المرجع نفسه، ج٥، ص١٠٠١.
(٥) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص١٠١.
(٦) المرجع السابق، ج٥، ص١٠٠١.

شكوكا عميقة حول مدى صحة وصف نظرية المادية التاريخية بـ(العلمية)[١].

ج ـ وفضلا عما تقدم، فقد كانت المادية تعني بالنسبة إلى ماركس "نزعة علمانية معادية للدين، وتعتبر شرطا مسبقا لأي اصلاح اجتماعي شامل"[٢]. وذلك لأنه كان يرى أن المبادئ والقيم الدينية تمثل "دعامات وهمية لأية طبقة تسيطر على مجتمع وتستغل الطبقات دونها. والدين يقدم عوامل رضا خيالية أو وهمية تضلل أي جهد عاقل يبحث عن عوامل الرضا الحقيقية. وهكذا إذ تفرق المسيحية بين الروح والجسد، تعرض على الناس حياة مزدوجة، وتقدم مباهج خيالية في السماء كعزاء عما تنطوي عليه الحياة الدنيا من مأساة حقيقية ـ أنه (أفيون الناس) أي مادة مخدرة تمنع المظلومين من بذل أي جهد في سبيل تحسين حظوظهم عن طريق مقاومة من يستغلونهم"[٣]. وهكذا نلاحظ أن المادية تعني عند ماركس رفضا جذريا للدين، وإلحادا نضاليا ضده[٤].

د ـ أن الغاية الأخيرة للمادية الجدلية عند ماركس هي التنبؤ بوقوع ثورة الطبقة العاملة (البروليتاريا) ضد حكم الطبقة الوسطى (البرجوازية) من أجل انتزاع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج من أيديها ووضعها في يد هيئات عامة تسعى إلى الإلغاء مصادر الاستغلال والتفاوت الاجتماعي إلى الأبد من خلال جعل الانتاج ملكا للمجتمع. إن تحقيق هذا الهدف سيؤدي إلى زوال الطبقية والدولة وقيام مجتمع قائم على المساواة والعدالة، وهذا هو الهدف الأعلى والأخير للتطور كما تعرضه نظرية ماركس في المادية الديالكتيكية .. إنه نهاية التاريخ[٥].

■ ثالثا. الاقتصاد والتفسير المادي للتاريخ:

يرتبط التفسير المادي للتاريخ عند ماركس ارتباطا وثيقا بالاقتصاد، وذلك

---

(١) المرجع نفسه، ج٥، ص١٠٠١-١٠٠٢، سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص١٠٢-١٠٤ بوبر، كارل، بؤس التاريخية، ص١٧-١٨.

(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص١٠٠٢.

(٣) المرجع نفسه، ج٥، ص١٠٠٢.

(٤) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص٢٦١-٢٦٢.

(٥) المرجع السابق، ج٥، ص١٠٠٢-١٠٠٤، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٣١.

لأنه لا ينظر إلى المادة بمفهومها العام المجرد، وإنما ينظر إليها من حيث علاقتها بالإنسان فيدرس علاقة موارد الطبيعة بالإنسان وكيف تمكن من الاستفادة منها واستغلالها، ثم يولي عناية خاصة لوسائل الإنتاج وكيف استطاع من خلال عقليته أن يكتشف، ويطور، ويستفيد من هذه الوسائل في تطوير عملية الانتاج. ثم إن النظرية الماركسية تسعى إلى تفسير نظام الملكية وآثاره على المجتمع فضلا عن محاولتها تسليط الضوء على وسائل توزيع الدخل وثمرات الانتاج بين الأفراد. وهي في كل ذلك لا تغفل تأثير العوامل الجغرافية والجنسية والتطور التكنولوجي لوسائل الإنتاج في تطور البنية الاقتصادية للمجتمع.

لقد رأى ماركس أن (البنية الاقتصادية) لأي مجتمع تمثل العامل الأول والأساس في حياته. لذا فإن أي تغير أو تطور في هذه البنية لابد أن يؤثر في بقية أبنية المجتمع فيحملها على التغير لتتلاءم مع التغير الذي حصل في قاعدة البناء ونعني به النظام الاقتصادي.

لقد شبه ماركس العلاقة بين أنظمة المجتمع ببناء ذي طابقين، يمثل الطابق السفلي منه النظام الاقتصادي بكل تكويناته، ويمثل الطابق العلوي، النظام الاجتماعي والسياسي والثقافي والديني وغيره. فإذا حصل تغير في الطابق السفلي فلابد أن يؤدي ذلك وبالضرورة إلى تغير في الطابق العلوي[١].

إن هذا التركيز على العامل الاقتصادي في التفسير الماركسي للتاريخ قد دفع بعض الباحثين إلى النظر إلى هذا التفسير بصفته تفسيرا يقوم على نوع من (الجبرية الاقتصادية) التي تنكر أثر العوامل الأخرى في حركة التاريخ[٢].

غير أن انجلز قد نفى وجود مثل هذا التصور للتاريخ لديه ولدى ماركس وعده نوعا من سوء التفسير لآرائهما. وقد عبر عن ذلك في رسالة موجهة إلى يوسف بلوخ في ٢١/ ٩/ ١٨٩٠م جاء فيها : "تنظر النظرية المادية في تفسير التاريخ إلى الإنتاج، والانتاج المتجدد على أنهما العنصر الأولي في تعيين مجرى التاريخ وأحداثه ؛ ولم يقل كلانا ـ ماركس وانا ـ شيئا أكثر من هذا. فإذا قام أحد

---

(١) انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص١١٩-١٢٠، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٢٩.
(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص١٠٠٤.

بتحوير دعوانا إلى القول بأن العنصر الاقتصادي هو الوحيد الذي يعين سير التاريخ، فإنه بعمله هذا يجعل من نظريتنا عبارة عديمة المعنى، مجردة، وسخيفة، إن المركز الاقتصادي هو الأساس، ولكن العناصر المتنوعة التي يتكون منها الصرح العلوي: كالأشكال السياسية التي يتخذها نضال الطبقات وما يترتب عليه من النتائج، والدساتير التي تضعها الطبقة الفائزة بعد خروجها من معركة عقد لها فيها لواء النصر ..الخ أي أشكال القانون، وحتى الصور الذهنية التي تعكسها هذه العوامل في ادمغة المحاربين، كالنظريات السياسية والدينية والفلسفية والأفكار التي لا تلبث أن تتطور فتقلب إلى نظم من اليقين الثابت. نقول أن هذه جميعها لها أثرها في مجرى نواحي الصراع التاريخي، بل وفي كثير من الحالات تكون لها الغلبة في تعيين شكله، هناك علاقة متبادلة بين كافة هذه العناصر، وفي النهاية نجد الحركة الاقتصادية تثبت أنها العنصر الضروري الجوهري وذلك في وسط جمع لا نهاية له من العوامل العرضية"[١].

يبدو من النص المذكورة آنفاً أن ماركس وأنجلز لم يكونا ينظران إلى التاريخ نظرة آحادية الجانب كما فعل الكثير من أتباعهما[٢]. وانهما في الوقت الذي قدما فيه العامل الاقتصادي على العوامل الأخرى بصفته عاملا رئيسا وجوهريا في التطور الاقتصادي، أقرا بدور العوامل الأخرى سواء أكانت تلك العوامل سياسية أم ثقافية أم روحية. لقد أوضح انجلز أن تفسير التاريخ استنادا إلى هذه العوامل جميعا بكل تعقيداتها وتشابكاتها عملية صعبة... ولكنها هي العملية الصحيحة والمنتجة. أما إن تخلينا عن ذلك، واعتمدنا في دراستنا للتاريخ على العامل الاقتصادي وحده فإن تطبيق النظرية على أية فترة تاريخية يصبح "أسهل من معادلة بسيطة من الدرجة الأولى"[٣].

وعلى الرغم مما تقدم، فإن غالبية المؤرخيين الماركسيين قد استندوا في دراستهم للتاريخ إلى العامل الاقتصادي وحده، ويبدو أن السبب الذي حملهم على ذلك ـ كما يقول أحد الباحثين ـ هو أنه "حين يقدر لنظرية ما الانتشار والتطبيق فإن

(١) أنجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص١٢٧-١٢٨.
(٢) يراجع على سبيل المثال، جورج بليخانوف، تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ص١١.
(٣) أنجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص١٢٨، ص١٣٧.

الأتباع عادة يبالغون في الجانب البارز من النظرية ويبخسون الجوانب الأخرى"[١].

■ **رابعا. التطور التاريخي والمادية الجدلية :**

أوضح ماركس في المقدمة التي صدر بها كتابه (نقد للاقتصاد السياسي) أن الأساس الذي تنطلق منه عوامل التغيير والتطور في التاريخ هو البناء الاقتصادي للمجتمع. "فاسلوب الإنتاج في الحياة المادية بعين الصفة العامة للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية في الحياة....، وعند بلوغ مرحلة معينة من تطور قوى الانتاج المادية في المجتمع نراها تصطدم مع علاقات الإنتاج القائمة أو علاقات الملكية بالتعبير القانوني، وبذا تتحول هذه العلاقات إلى أغلال تقيد تطور قوى الانتاج، وهنا تبدأ فترة انقلاب اجتماعي، وبتغير الأساس الاقتصادي يتحول الصرح العلوي الهائل بأسره وذلك بدرجات متفاوتة في السرعة"[٢].

يظهر من النص المتقدم أن عمليات التطور في المجتمع تمر عبر أربع مراحل بحسب منطق المادية ـ الجدلية عند ماركس :

أ ـ تبدأ التغيرات في المجتمع من الأساس المادي الاقتصادي حين يصل نمو قوى الإنتاج المادية من أساليب فنية وأدوات انتاج إلى أقصى مدى من التطور مما يؤدي إلى حصول تناقض بينها وبين علاقات الإنتاج القائمة في المجتمع كنظم الملكية والتبادل والتوزيع والنظام السياسي وغيرها ..

ب ـأن حل التناقض بين قوى الإنتاج التي بلغت أقصى مدى من النمو مع علاقات الإنتاج المتخلفة والعاجزة عن مواكبة التطور لا يمكن حله على وفق منطق المادية الجدلية إلا عن طريق الثورة، فيتم تغيير علاقات الإنتاج تغييرا يشمل جميع مكونات البناء العلوي في المجتمع وبدرجات متفاوتة السرعة.

ج ـ أن التناقض، أو الصراع بين الطبقات في المجتمع هو الذي يصنع الثورة، وذلك لأن "الطبقات هي الصورة التي تمثل العلاقات المتضاربة لطوائف أو

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٣٠، راجع أيضا: أنجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص١٣٠.

(٢) أنجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص١٢٠.

جماعات من المجتمع بالنسبة إلى قوى الإنتاج"[١]. ويقدم التاريخ سلسلة من التطورات التي توضح أبعاد هذا الصراع ونتائجه "فالثورة الفرنسية خلصت الطبقة الوسطى من الاستغلال الذي مارسته الطبقات القديمة، ولكنها تركتها طبقة تمارس الاستغلال. والبروليتاريا الأجيرة نتاج محتوم للرأسمالية تنشأ جنبا إلى جنب مع البرجوازية. ونجاح الثورة البرجوازية يفسح الطريق امام الثورة البروليتارية الأكثر شمولا والتي سوف تكتسح في النهاية الطبقة المستغلة الجديدة. ولكن الخطوة النهائية سوف تكمل العملية عن طريق إلغاء الطبقات والاستغلال كلية"[٢]. بحسب تنبؤات ماركس.

إن صراع الطبقات عند ماركس هو التطبيق التاريخي لفكرة صراع الأضداد في المنطق الجدلي عند هيجل. إلا أن ماركس قد حصره في صراع الطبقات في إطار النظام الاقتصادي للمجتمع من أجل الوصول إلى إلغاء الطبقات في النهاية بينما تصوره هيجل صراعا بين الشعوب من أجل الوصول إلى الحرية عبر الدولة[٣].

د ـ أن صراع الطبقات الذي يؤدي إلى الثورة ويساعد في نشوء نظام جديد لا يلبث هو الآخر أن يتعرض لصراع طبقات من نوع جديد لأن كل نظام بحسب المنطق المادي الجدلي يحمل في أحشائه بذور تناقضاته وعوامل فنائه. وهكذا يستمر قانون (نفي النفي) في العمل حتى نصل إلى الفصل الختامي عند استيلاء الطبقة العاملة (البروليتاريا) على الحكم ووضع وسائل الإنتاج في خدمة المجتمع. عند ذلك نصل إلى نهاية تاريخ الصراع الطبقي وبداية تاريخ جديد[٤]. ولكن أي تاريخ ؟.. هذا ما تركه ماركس للمستقبل من غير توضيح.

إن تقديم عرض موجز للمراحل التاريخية التي مر بها المجتمع الإنساني على وفق المنطق المادي الجدلي الذي عرضه ماركس ربما يساعد كثيرا على توضيح هذا المنطق. وهو ما سنتولى عرضه في المبحث الآتي.

---

(١) البراوي، د. راشد، مقدمته لكتاب: التفسير الاشتراكي للتاريخ ص١٨.
(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص١٠٠٦.
(٣) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص٩٩١-٩٩٢.
(٤) أنجلز التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص١٢٠.

■ خامسا. المراحل التاريخية لتطور المجتمع عند ماركس :

إن النظام الاقتصادي هو المركز الذي تنطلق منه جميع التطورات والتحولات في المجتمع بحسب المقولات المقررة في التفسير المادي ـ الجدلي عند ماركس، وقد أوضحنا ذلك في الصفحات السابقة. لذا كان من الطبيعي أن تكون دراسة هذا النظام هي الأساس في محاولة التعرف على التحولات التي مر بها المجتمع الإنساني عبر حقب التاريخ المختلفة.وفضلا عما تقدم، فقد أوضح ماركس أن التغيرات المادية في أحوال الإنتاج الاقتصادية يمكن تحديدها وتعيينها "بالدقة التي يتميز بها العلم الطبيعي"(١). ربما لأنها واضحة وملموسة، وذلك بخلاف الصرح العلوي من بنية المجتمع والذي يتألف من الأشكال المذهبية (الأيدلوجية)، سياسية ودينية أو فلسفية، أو أن هذه الأشكال هي مجرد انعكاس في الوعي أو العقل للأوضاع الاقتصادية القائمة في المجتمع، ومن ثم فلا يمكن دراستها دراسة مستقلة(٢).

في ضوء ما تقدم فقد ميز ماركس "بصفة عامة الأساليب التالية في تقدم التكوين الاقتصادي للمجتمع، وهي : الآسيوي، والقديم، والإقطاعي، والبرجوازي الحديث"(٣). ومن أجل توضيح أبعاد هذا التقدم سنعرض في النقاط الآتية بإيجاز المراحل الأساسية التي مر بها تطور ذلك التكوين الاقتصادي وما رافقه من تحولات في البنية الفوقية للمجتمع :

أ ـ المشاعية البدائية (الكومونة البدائية):

وهو المجتمع المشاعي الأول، وكان الناس يعتمدون في معاشهم على قدراتهم الطبيعية اعتمادا أساسيا إذ لم يكونوا اكتشفوا الأدوات والوسائل التي تساعدهم في الإنتاج وكانت وسائلهم في هذا المجال بدائية. لذا فقد كانت العلاقات بين هؤلاء الناس قائمة على أساس المساواة والتعاون، إذ لم يكن لديهم تقسيم للعمل بسبب بساطة أعمالهم، ولم يكن عندهم ملكية فردية بسبب ضآلة إنتاجهم وعدم توافر تراكم للأموال. ومن ثم، فلم تعرف هذه المجتمعات البدائية

---

(١) أنجلز التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص١١٩.
(٢) المصدر نفسه، ص١١٩-١٢٠. (٣) المصدر نفسه، ص١٢٠.

فكرة تقسيم الناس إلى طبقات أو فكرة الدولة.

إن تطور مهارات أفراد هذا المجتمع بفضل ما يتمتع به الإنسان من قدرات عقلية تميزه من سائر الحيوانات قد مكنته من اكتشاف بعض وسائل الصيد وتطويرها والاستفادة من ثمرات الطبيعة وصولا إلى الزراعة. إن هذا التطور قد أدى إلى ظهور فكرة تقسيم العمل بين أفراد المجتمع إلى رعاة ومزارعين وحرفيين، كما ساعد على زيادة الإنتاج وشعور أفراد المجتمع بالحاجة إلى تبادل السلع عن طريق المقايضة. وهكذا بدات فكرة الملكية الخاصة بالظهور وانقسام أفراد المجتمع إلى طبقات غنية وطبقات فقيرة مما أذن بانهيار المجتمع المشاعي الأول والانتقال إلى مجتمع جديد ينظم العلاقات بين افراده على اسس تستجيب لاحتياجات التطور الذي أصاب وسائل الإنتاج في المجتمع[١].

ب ـ مرحلة العبودية :

ظهر المجتمع العبودي في هذه المرحلة استجابة للتحولات التي مرت بها قوى الإنتاج بسبب اكتشاف الحديد والبرونز واستخدامهما في تحسين وسائل الإنتاج في مجال الصيد والزراعة مما أدى إلى ظهور الملكية الخاصة وتقسيم العمل، وظهور المجتمع الطبقي، ونشأة الدولة، إن هذا التطور قد ساعد في نشأة نظام الرق حيث وجد الملاك الأقوياء أن من مصلحتهم تحويل أسرى الحروب والفقراء المعوزين إلى رقيق يعملون في خدمتهم دون أن تكون لهم حقوق شأنهم في ذلك شأن الحيوانات البهيمة. وقد ترتب على هذا اختفاء المساواة بين أفراد المجتمع وانقسامه إلى طبقتين رئيستين : هما طبقة السادة وطبقة العبيد.

وقد تضمن هذا التطور ـ على الرغم مما ينطوي عليه من بعد سلبي من الناحية الإنسانية ـ جوانب إيجابية إذ أدى إلى زيادة التخصص الحرفي وتقسيم العمل، فضلا عن تحسن ادوات الإنتاج كظهور المحراث والمنجل في الزراعة، ونمو المدن والتجارة والحرف. وقد واكب هذا النمو في النظام الاقتصادي نموا مماثلا في أجهزة الدولة وتشريعاتها، فضلا عن ازدهار الحياة الاجتماعية والثقافية

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص١٠٠، الطاهر، مسيرة المجتمع، ص٣١٢-٣١٣، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٣١-٢٣٢.

لطبقة السادة والملاك بفضل ما وفره لها نظام الرق من موارد وسعة من الوقت. ويقدم لنا تاريخ بلاد اليونان والرومان أمثلة جيدة في هذا المجال[١].

غير أن هذا النظام وبمرور الوقت، قد توقف عن النمو، وغدت علاقات الإنتاج بمثابة قيد على تطور قوى الانتاج، وذلك لأن "السادة أو الطبقة الحاكمة اهملوا تنشيط وتطوير وسائل الإنتاج، في حين أن العبيد أو الطبقة المحكومة لم يعد يشدهم أو تستهويهم طبيعة العمل كما هو الحال من قبل"[٢]. وهكذا فقد أخذ النظام العبودي يتجه نحو السقوط ليفسح المجال أمام ظهور نظام جديد أكثر قدرة على التجاوب مع التحولات التي تحتاج إليها قوى الإنتاج.

ج ـ المرحلة الإقطاعية :

يقوم النظام الاقتصادي في المرحلة الإقطاعية أساسا على الزراعة واستخدام ملاك الأراضي الإقطاعيين الطاقة العاملة لـ(أقنان الأرض) في الزراعة والعمل عوضا عن الرقيق الذين أصبح دورهم ثانويا في هذه المرحلة. ولا يختلف النظام الإقطاعي في جوهره الاستغلالي عن النظام العبودي، إذ أن الأسياد الإقطاعيين يستولون على فائض إنتاج الأقنان ويستلبونهم ثمرة أعمالهم على الرغم من أنهم لم يكونوا رقيقا ولكن تبعيتهم للأرض التي يملكها الإقطاعي جعلهم بمثابة الرقيق المستلب الحرية.

لقد حقق هذا النظام قدرا من التقدم في بداية نشأته على مستوى زيادة الإنتاج بسبب تحسن وسائل الإنتاج كاستخدام الطاحونة الهوائية وغيرها، فضلا عن أن اندفاع الأقنان في العمل كان أفضل من الرقيق، وقد أدى ذلك إلى تطور بعض الحرف والصناعات، وتوسع المدن. غير أن هذا التطور الأخير ونعني به توسع المدن وما يتصل به من صناعة وتجارة كان هو النقيض الذي أخذ يهدم النظام الإقطاعي من أجل تقديم البديل الأفضل، إلا وهو النظام الرأسمالي.

إن توسع الصناعة والتجارة في المدن قد أدى إلى زيادة ثروة الطبقة

---

(١) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص٣١٣، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٣١-٢٣٢ الحفو، د. غانم، دراسات في فلسفة التاريخ، ص١٤٩.

(٢) الحفو، المرجع نفسه، ص١٤٩.

(البرجوازية)[١]، كما أن هذا التوسع قد احتاج إلى المزيد من الأيدي العاملة، مما شجع الفلاحين من أقنان الأرض على الهجرة من الريف للعمل في المدن. وفضلا عما تقدم، فإن تطور الصناعة والتجارة قد احتاج إلى تشريع قوانين تعمل على ازالة الحواجز الكمركية والقيود التي تعرقل حرية العمل والتجارة. وهكذا فقد أخذ التناقض بين قوى الإنتاج الإقطاعي وعلاقات الإنتاج الناشئة في المدن يدفع باتجاه سقوط النظام الإقطاعي ونشأة النظام الرأسمالي وقد تحقق ذلك بصورة حاسمة في فرنسا عند قيام الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩م[٢].

د. المرحلة الرأسمالية :

سعت الثورات التي قادتها الطبقة البرجوازية ضد الطبقة الإقطاعية وحلفائها نحو وضع النظم التي تضمن الحرية للنشاط الاقتصادي في مجال الصناعة والزراعة والتجارة، فضلا عن النظم السياسية التي تضمن الحرية والمساواة في إطار الديمقراطية (الليبرالية) التي تخدم في حقيقتها الطبقة البرجوازية لأنها هي التي تملك المال والمؤهلات المساعدة لممارسة الحرية والمساواة. أما البروليتاريا[٣]. وغيرهم من الفقراء فهم لا يمتلكون المال والفرص للاستمتاع بالحقوق النظرية التي تتيحها لهم هذه الديمقراطية. وهكذا فقد وجد العمال (البروليتاريون) أنفسهم في ظل الرأسمالية في وضع الإنسان المستغل، المستلب، كما كان أمر أقنان الأرض في ظل النظام الاقطاعي.

لقد استطاعت البرجوازية من خلال الحرية التي تمتعت بها في النظام الرأسمالي من تحقيق تقدم هائل في مجال التطور التكنولوجي للآلات والأدوات المستخدمة في الإنتاج، كما افلحت في تحسين طرائق الإنتاج وتطويرها من خلال

---

(١) البرجوازية كلمة فرنسية، معناها الطبقة الوسطى من مالكي وسائل الإنتاج. وقد استعملت لأول مرة أثناء الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م.

(٢) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص٣١٣، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٣٢-٢٣٤، الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص١٤٩-١٥٠.

(٣) البروليتاريا، كلمة روسية حديثة الاستعمال تعبر عن الطبقات الاجتماعية المحرومة من ملكية وسائل الإنتاج فتعتمد في حياتها وكسب قوتها على قواها الجسمية والفكرية. وقد أصبح استخدامها مرادفا لكلمة (عمال) في العربية.

التخصص وتقسيم العمل. وقد أدى ذلك إلى تحسين نوعية الإنتاج وزيادة كميته زيادة كبيرة. وقد أفلحت الدول الرأسمالية في إيجاد أسواق خارجية حرة لتسويق بضائعها عن طريق استعمار البلدان الضعيفة أو بسط سلطانها ونفوذها عليها. وقد أدى ذلك إلى زيادة أرباح الطبقة البرجوازية وزيادة ثرواتها زيادة هائلة مما ساعد على ظهور الاحتكارات الكبيرة وتركز الثروات بأيد قليلة.

وقد تنبأ ماركس بان هذا النظام سينهار على يد الطبقة العاملة (البروليتاريا) لأنه يعمل ضد مصلحتها ويستولي على (فائض إنتاجها) فضلا عن تناقضه مع نفسه، فهو في الوقت الذي يقوم فيه على (الحرية) يتجه في الممارسة نحو نقيضها فيعمل على تشجيع (الاحتكارات) وتركيز الثروات بأيد قليلة، ويسعى إلى استعمار الشعوب ومصادرة ثرواتها وحرياتها[١].

وهكذا يتوصل ماركس إلى أن تنامي النظام الرأسمالي على هذا النحو سيوصله إلى مرحلة "تصبح فيه علاقات الإنتاج معرقلة لتطور قوى الإنتاج، لا سيما من خلال الأزمات الاقتصادية الدورية والحروب المستمرة، والإفقار المتزايد للعمال، وتكدس فائض الإنتاج لدى الرأسماليين ..". إن هذه التناقضات في النظام الرأسمالي إذا وصلت إلى مداها الأقصى فإنها لا محالة ستؤدي إلى الثورة واستيلاء الطبقة العاملة على الدولة ووسائل الإنتاج لتبدأ عهدا جديدا يؤدي إلى المرحلة الشيوعية[٢].

هـ. المرحلة الشيوعية :

إن الطريق إلى الشيوعية كما تعرضه الماركسية يمر عبر ثورة اشتراكية تقودها الطبقة العاملة ضد النظام الرأسمالي. وتلجأ الطبقة العاملة (البروليتارية) إلى إقامة حكم دكتاتوري في مرحلة انتقالية لم تحدد مدتها من أجل تصفية النظام الرأسمالي والعمل في سبيل إقامة النظام الشيوعي.

ويبرر الماركسيون دكتاتورية البروليتاريا في المرحلة الانتقالية بقولهم إنه "اذا

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص١٠٠-١٠٣، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٣٤-٢٣٧، الطاهر، مسيرة المجتمع، ص٣١٣.

(٢) الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص١٥١.

ما اعتلى العمال الحكم فإنهم سيمارسونه عن طريق الدولة لأن هذا أمر ضروري ومرغوب فيه خلال مرحلة الانتقال. ومن هناك نجد عبارة (دكتاتورية البروليتاريا). إلا أن ماركس كان يضع في اعتباره طبقة عاملة تكاد تمثل الشعب كله في بلد بلغ شاؤوا عاليا في الصناعة، وليست مجرد أقلية أو حزبا طاغيا ومنعزلا عن الشعب. غير أنه إذا ثبتت دعائم الاشتراكية (تذوي الدولة) ما دامت قد فقدت وظيفتها الرئيسية وهي كونها الشرطي الذي يحافظ على الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج"[١].

وتتوقع النظرية الماركسية أن تلجأ الطبقة العاملة خلال المرحلة الانتقالية إلى إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتحويلها إلى ملكية عامة. كما تعمل على إلغاء الانقسام الطبقي في المجتمع، وإقامة عدالة اجتماعية واقتصادية وسياسية شاملة بحيث يتمتع جميع أفراد المجتمع بحياة كريمة تقوم على أساس تعاون الجميع من أجل تلبية احتياجاتهم على قاعدة (من كل قدر طاقته ولكل حسب حاجته). إن نجاح المجتمع الاشتراكي في تحقيق هذه الأهداف يعني النجاح في إقامة المجتمع الشيوعي وتلاشي الصراع الطبقي القائم على قانون النقائض. وعندها نصل إلى نهاية التاريخ بحسب النظرية الماركسية[٢]. كان هذا الهدف، هو الهدف الكبير الذي ناضل ماركس من أجل تحقيقه ..، ولكنه مات ولم يتحقق منه شيء. ونجح اتباعه في تأسيس دول اشتراكية أفلحت في إنشاء دكتاتوريات ..، ولكنها أخفقت في الوصول إلى الشيوعية. واستمرت الشيوعية كما تصورها ماركس حلما كبيرا .. فهل ستبقى كذلك إلى الأبد، لأنها كما يقول خصوم العقيدة الماركسية تنتمي إلى عالم الأحلام والمدن الفاضلة وليس إلى عالم الحقيقة والتاريخ ؟ هذا ما سيجيب عنه المستقبل، وهو تاريخ ما ستنجزه الأجيال الحاضرة والآتية.

■ سادسا. ملاحظات نقدية حول الفلسفة المادية الجدلية لدى ماركس:

أثارت الماركسية منذ ظهورها وحتى الوقت الحاضر جدلا عنيفا بين أنصارها وخصومها، وابتعد هذا الجدل في كثير من الأحيان عن الموضوعية التي

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص١٠٥.

(٢) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص١٠١-١٠٥، الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص١٥١.

يفرضها البحث العلمي عن الحقيقة. وذلك لأن الماركسية تحولت في ظل الدعوة إلى الشيوعية إلى حركة سياسية وعقائدية يتعصب لها أنصارها تعصب المتدينين المتشددين في عقيدتهم. وقد انساق خصوم الماركسية إلى موقف مضاد لا يقل في عنفه وتشدده عن انصارها. وليس من أهداف هذه الدراسة أو الملاحظات النقدية التي ستقدمها أن تقف مع هذا الفريق أو ذاك...، وإنما هدفها الأساس هو إنارة السبيل أمام القارئ للوصول إلى الحقيقة، التي هي في معظم الأحيان، ذات طبيعة نسبية، وبخاصة في مجال الدراسات الإنسانية :

أ ـ من المعروف أن العامل الاقتصادي كان يمثل عاملا مهما من العوامل المؤثرة في حركة التاريخ إلى جانب عوامل أخرى كالعامل السياسي والاجتماعي والثقافي في نظر كثير من الفلاسفة والمفكرين منذ عهد أرسطو وحتى الوقت الحاضر. غير أن المسألة التي طرحها ماركس وأثارت خلافا وجدلا واسعا، هي قوله أن العامل الاقتصادي هو العامل الأول والجوهري في حركة التاريخ، وأن العوامل الأخرى لا تعدو أن تكون عوامل (ثانوية) أو (تابعة) للعامل الاول، فإذا حصل تحول في البنية الاقتصادية للمجتمع فلابد أن يتبعها تغير في العوامل الأخرى.

لقد عد كثير من النقاد أن الموقف الماركسي من العامل الاقتصادي يقوم على أساس تفسير التاريخ استنادا إلى عامل واحد من عوامل تفسير التاريخ. وهم يرون أن هذا العامل لا يصلح لوحده أن يفسر التاريخ وذلك لأنه "غير منفصل عن غيره من العوامل الاجتماعية والنفسية، بل هو موجود بشكل يستحيل فصله (من الناحية العملية) عن العامل الجغرافي والديني والثقافي والجنسي والعنصري الخ .. قد يكون العامل الاقتصادي هو العامل الأساس الوحيد في بعض الحالات، وقد يكون عاملا اساسا في حالات أخرى، وقد يكون عاملا ثانويا في حالات ثالثة. يضاف إلى ذلك أن العامل الاقتصادي يؤثر بغيره من العوامل ويتأثر بها كذلك، فيوجهها وتوجهه. قد يكون سببا لتفسير كثير من حوادث التاريخ وقد يكون نتيجة لعوامل أخرى"[(١)].

(١) توري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، ص١٠٤، ينظر أيضا : الطاهر، مسيرة المجتمع، ص٣٢٦-٣٢٨.

في ضوء هذه الانتقادات فقد أنكر انجلز أن يكون هو وماركس قد قالا بأن الاقتصاد هو العامل الوحيد في حركة التاريخ. وهذا صحيح، ولكنهما في الوقت نفسه قد قالا بان الاقتصاد هو العامل الأول والجوهري في حركة التاريخ .. وقد عدا العامل الاقتصادي بمثابة الطابق السفلي من البناء الاجتماعي بينما عدا بقية العوامل (السياسية والاجتماعية والثقافية) بمثابة طابق علوي ومن ثم فإن أي تغير في الطابق السفلي يتبعه تغير في الطابق العلوي فنحن هنا، أمام سبب ونتيجة أو علة ومعلول، وأمام حتمية.

ومع ذلك فإن ماركس وأنجلز ينكران هذه النتيجة ويعترفان بتأثير مكونات الطابق العلوي في الطابق السفلي .. ويسلمان بحصول تفاعل بعض الأحيان بين هذه العوامل جميعا ..[١]. ولكن كيف ؟... وبأية آلية أو سياقات .. هذا ما لم يقوما بمعالجته ووضع ضوابط محددة له .. لذا فقد بقيت المسألة غامضة وتثير العديد من الارتباكات. وقد اعترف انجلز بهذا التقصير حين كتب يقول : "إن توجيه الكتاب الناشئين الاهتمام إلى الجانب الاقتصادي بأكثر مما يستحق، أمر يقع اللوم فيه على عاتقي وعاتق ماركس. لقد كان علينا أن نؤكد هذا المبدأ الرئيسي لنعارض خصومنا الذين كانوا ينكرونه، ولم يكن لدينا دائما الوقت أو المكان أو الفرصة لنضع العناصر الأخرى التي تتضمنها العلاقة المتداخلة في مواضعها الحقيقية.."[٢].

ب ـربط ماركس بين المادية بمفهومها الاقتصادي وبين الجدل (الديالكتيك) الذي أخذه عن هيجل. وقد عد ماركس الجدل بعد أن أعاد تفسيره أو صياغته على أسس مادية بمثابة قانون علمي لتفسير حركة التاريخ وتطوره. والحقيقة أن البحث العلمي لا يسلم لماركس بمثل هذه الدعوى إذ وجهت انتقادات عديدة إلى الفكرة الجدلية كما أوضحنا ذلك عند مناقشتنا لها عند تقويم فكر هيجل[٣]. أن المنهج الأساس للوصول إلى الحقيقة في ميدان العلم والذي يتفق عليه العلماء هو المنهج التجريبي، ولم يتم إثبات وجود قانون كلي

(١) أنجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص١٢٧-١٢٨، ١٣٧.
(٢) المصدر نفسه، ص١٣٠، انظر أيضا ص١٢٧.
(٣) راجع صفحة ٧١-٧٢ من الكتاب.

لتفسير عالم الطبيعة والإنسان عن طريق التجربة اسمه قانون (الديالكتيك)[١]. لذا فقد أشار سباين إلى عدم صحة منهج المادية الديالكتيكية لدى ماركس بقوله: " .. من الانصاف القول بأنه عندما كان ماركس يعالج مشكلة فعلية من مشكلات التحليل التاريخي، كانت معالجته أفضل بكثير من منهجه. ولكن يظل السؤال الدقيق الهام عما إذا لم يكن الديالكتيك منهجا كاذبا. والحقيقة أن الأهمية السوسيولوجية لمادية ماركس كانت تتوقف على الدرجة التي عندها لم تعد ديالكتيكية باي معنى محدد، وأصبحت تجريبية فحسب"[٢].

ج ـ رأى ماركس أن التطور التاريخي عبر منطق المادية الديالكتيكية يتحقق عن طريق صراع الطبقات الذي هو في حقيقته تجسيد لفكرة صراع النقائض. ولم يكن ماركس هو مكتشف فكرة صراع الطبقات في التاريخ فقد سبقه إليها عدد من المؤرخين الفرنسيين واستخدموها لتفسير الثورة الفرنسية. إلا أن ماركس عمل على تفسير هذه الفكرة لتنسجم مع رؤيته الجدلية للتاريخ[٣]. فقام بملاحظة التركيب الطبقي للمجتمع الصناعي المتقدم في كل من فرنسا وإنكلترا وشخص وجود طبقتين رئيسيتين تحركان المجتمع الصناعي هما الطبقة البرجوازية والطبقة البروليتاريا فسعى إلى افتراض وجود هاتين الطبقتين في جميع المجتمعات الصناعية في العالم، وبنى تفسيره التاريخي وتنبؤاته المستقبلية على أساس ذلك. لقد وجهت انتقادات عديدة إلى هذا التصور لتقسيم الطبقات، وطبيعة العلاقات بينها، من أبرزها أن هذا التصور قد وضع كي ينسجم مع المنطق الديالكتيكي عند ماركس لذا فقد افترض وجود خصمين رئيسيين يولدان التغيير بفعل ما بينهما من توترات متبادلة ولم يبد اهتمامه بملاحظة التفاصيل والفوارق الصغرى بين فئات المجتمع وطبقاته. وهكذا فقد اضطر ماركس إلى تجميع فئات متعددة من القوى المنتجة في المجتمع تحت اسم (البرجوازية الصغيرة) لأنه يتعذر إدراجها ضمن طبقة الرأسماليين البرجوازيين أو العمال البروليتاريين وقد ضمن هذه الفئة المزارعين والفلاحين

---

(١) بوبر، بؤس التاريخية، ص٥٩-٦٦.

(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص١٠٠٩.

(٣) المرجع نفسه، ج٥، ص١٠٠٦-١٠٠٧.

والصناع المستقلين وصغار أصحاب الدكاكين. اما أصحاب المهن الحرة والعمال الكتابيون ممن أخذ عددهم يتزايد في ظل الصناعة الحديثة فلم يجد لهم ماركس مكانا في تقسيمه الطبقي، وتنبأ أن طبقة العمال البروليتاريين ستمتص هؤلاء بمرور الزمن، ولكن الأيام اثبتت خطأ هذا التنبؤ إذ توسعت هذه الفئة على حساب طبقة العمال بسبب التقدم العلمي والتكنولوجي الذي غير من طبيعة العمل في الصناعة[١].

وفضلاً عما تقدم، فقد رأى ماركس أن الانقسام الطبقي ذو طبيعة أممية، وأن أفراد الطبقة الواحدة يشعرون بالتضامن والوحدة مع بعضهم على مستوى العالم في صراعهم مع الطبقة الاخرى. والحقيقة أن هذا التصور قد تعرض لنقد شديد وذلك لأن رابطة العمل ليست هي الرابطة الوحيدة التي تربط أفراد المجتمع ببعضهم، إذ أن هناك "روابط عنصرية ودينية وثقافية تربط بعض أصحاب المال ببعض العمال ضمن حدود الأمة الواحدة وتجعلهم يقفون جنباً إلى جنب في وقت الازمات الداخلية أو الخارجية، وبخاصة حينما يشعرون بتعرض كيان بلدهم إلى خطر داهم. وفي التاريخ أمثلة كثيرة تدل على وقوف أصحاب المال والعمال المنتمين إلى بلد واحد ضد زملائهم في بلد آخر أثناء الحروب والمنازعات"[٢]. وليس هذا فحسب، بل إن تضارب المصالح التي تفرضها الاختلافات لأسباب دينية أو قومية قد تحول دون اتفاق أصحاب الطبقة الواحدة على رأي .. وقد تدفعهم إلى خوض صراع ضد أبناء طبقتهم .. فقد يتضامن العمال مع أصحاب الأعمال الذين تجمعهم قومية معينة أو دين معين ضد أبناء طبقتهم في حالة وجود انقسامات حادة في المجتمع تقوم على أسس قومية أو دينية أو غير ذلك من الروابط[٣].

وهكذا نلاحظ أن غموض مفهوم الطبقة الاجتماعية عند ماركس وحصره في إطار اقتصادي عام مستوحى من حياة بعض المجتمعات المتقدمة اقتصاديا في عصره، قد ترك ثغرات عديدة في نظريته حول الصراع الطبقي، وجعل العديد من

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص١٠١٤-١٠١٥.
(٢) نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، ص١٠٧.
(٣) نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، ص١٠٧.

تنبؤاته عن المستقبل خطأ[١].

د ـ في إطار النظرية المادية ـ الجدلية تحتل الطبقة دورا مركزيا في البناء الاجتماعي، وفي تطور حركة التاريخ. وذلك لأن الطبقة هي نتاج الأسس التي يقوم عليها نظام الإنتاج في المجتمع. أما الفرد، فإن أهميته "ترجع بصفة خاصة إلى كونه عضوا في الطبقة، لأن افكاره ـ معتقداته العرفية، والنواحي الجمالية التي يفضلها، بل ونوع التعليل الذي يبدو له مقنعا ـ هي في أساسها انعكاس للأفكار المتولدة عن طبقة"[٢].

لقد أوضح ماركس هذه الناحية في المقدمة التي صدر بها كتابه نقد الاقتصاد السياسي فقال أن "أسلوب الإنتاج في الحياة المادية بعين الصفة العامة للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية في الحياة، ليس شعور الناس هو الذي يعين وجودهم، بل أن وجودهم هو الذي يعين شعورهم"[٣].

إن أفكار الفرد ومشاعره (الاجتماعية والسياسية والروحية، وكل ما يتصل بالبناء العلوي للمجتمع) تمثل (الأيديولوجية) الطبقية التي يؤمن بها الفرد إيمانا لا شعوريا، وهي في حقيقتها "تعكس، وبوجه عام تشوه، واقعا اقتصاديا يكمن وراءها"[٤].

وقد عبر انجلز عن هذا التصور بقوله: "أن الأيديولوجية عملية يقوم بها المفكر عن وعي وشعور من جانبه، ولكنه شعور باطل حقا، فالبواعث الحقيقية التي تدفعه تظل غير معروفة له، وإلا لما كانت عملية ايديولوجية مطلقا، ومن هنا تراه يتخيل دوافع باطلة أو ظاهرية"[٥].

أن التأمل في النصوص الواردة آنفاً يحملنا على القول أن الماركسية لا تعطي للإرادة الإنسانية للفرد إلا دورا ثانويا في المجتمع. فالفرد في نظرها تابع لطبقته تبعية كاملة وحتمية[٦]. وهو مهما علت منزلته العلمية والثقافية تابع في وعيه

---

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص١٠١٥.
(٢) المرجع نفسه، ج٥، ص١٠١٢.
(٣) أنجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص١١٩.
(٤) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص١٠١٢.
(٥) المصدر السابق، ص١٣٤، انظر أيضا ص١٣٣.
(٦) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٤٠.

وفكره (الأيديولوجي) لوعي وفكر طبقته. ومن ثم فهو لا يستطيع الارتفاع عنه أو تجاوزه وفضلا عما تقدم، فإنه ليس باستطاعة الفرد أن يكون موضوعيا وحياديا في تفكيره، وذلك لأنه شعر بذلك أو لم يشعر يعبر عن فكر وأيديولوجية الطبقة التي ينتمي اليها، وان هذا الفكر في النهاية هو (تشويه) للواقع وليس تعبيرا دقيقا عنه.

أن قبول هذا التصور والإيمان به على نحو ما يدعو إليه ماركس يحملنا على التنكر للعقل الإنساني وقدرته في الوصول إلى الحقيقة، ورفض كل الأفكار والأيديولوجيات المعروفة في العالم بما فيها الأيديولوجية الماركسية ومنهج المادية الجدلية في تفسير التاريخ[١]. كما أنه يتناقض مع المسار الشخصي لحياة ماركس وأنجلز ذوي الانتماء (البرجوازي الصغير) اللذين خرجا عن انتمائهما الطبقي وأخذا يعملان من أجل نشر الأيديولوجية الشيوعية في سبيل مصلحة (طبقة البروليتاريا)، كما كانا يؤكدان دائما. أن ما تقدم، يفسر لنا الإشكالية التي تواجهها الماركسية في تفسير ظاهرة المثقفين وصعوبة تصنيفهم على الأسس الطبقية التي تؤمن بها.

هـ- أن سياق نظرية المادية الديالكتيكية يقضي بأن الصراع الطبقي في مرحلته الأخيرة سيفضي إلى نشوب الثورة وقيام دكتاتورية البروليتارية التي ستقضي على الوجود الطبقي للبرجوازية من خلال إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج. ومن ثم ستزول الأسباب التي أدت إلى وجود طبقة البروليتاريا نفسها .. وبذلك تلغي نفسها بنفسها فيتلاش الانقسام الطبقي للمجتمع. ويظهر المجتمع الذي يقوم على المساواة بين الأفراد، وتتحقق العدالة في اقتسام ثمرات الإنتاج على وفق القاعدة التي تصورها ماركس : "من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته"[٢]. أن المجتمع الشيوعي إذا تحقق على النحو الذي تم وصفه آنفا لن يحتاج إلى الدولة، لأن الدولة في حقيقتها هي جهاز قمعي تستخدمه الطبقة الحاكمة للمحافظة على ملكيتها لوسائل الإنتاج. وهكذا فإن الدولة ستتلاشى في ظل النظام الشيوعي حيث لا ملكية خاصة لوسائل الانتاج، ولا طبقية، وستظهر عوضا عن ذلك تنظيمات

---

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص١٠١٣.

(٢) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص٣١٣-٣١٥، نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، ص٨٢-٨٤.

مدنية طوعية لتنظيم إدارة الإنتاج وتوزيع ثمراته بين أفراد المجتمع فضلا عن بعض المؤسسات العامة المدنية[١].

أما دكتاتورية البروليتاريا التي تحدث عنها ماركس بصفتها مرحلة انتقالية تنشا اثر نجاح الثورة البروليتاريا وقبل قيام الشيوعية فهي في حقيقتها أقرب إلى حكم الشعب وذلك لأن ماركس تصور أن هذه الثورة ستنشب على يد طبقة عاملة "تكاد تمثل الشعب كله في بلد بلغ شأوا عاليا في الصناعة، وليست مجرد اقلية أو حزبا طاغيا ومنعزلا عن الشعب"[٢]. كما حصل في معظم البلدان التي نجح فيها الشيوعيون بعد موت ماركس في الوصول إلى الحكم.

إن ماركس وهو يتنبأ بظهور(المجتمع الشيوعي) بصفته غاية التاريخ، وخاتمة المطاف بالنسبة إلى الصراع الطبقي في العالم لم يضع في حسابه الحاجة إلى وجود مرحلة انتقالية طويلة يحكم فيها الحزب الشيوعي باسم الطبقة العاملة حكما دكتاتوريا قاسيا ويطبق نظاما (اشتراكيا) عن طريق الدولة لمدة طويلة لا يعرف مداها، على أمل الوصول إلى الشيوعية، كما حصل في الاتحاد السوفيتي وغيره من البلدان الاشتراكية. إن ماركس كان يعتقد أن الشيوعية ستقوم في بلاد رأسمالية متطورة مثل بريطانيا، ولم يتخيل أن تقوم في بلدان زراعية، ومتخلفة من الناحية الصناعية مثل روسيا والصين. ومن ثم فإنه لم يعالج في كتاباته الإشكاليات التي تنجم عن مثل هذه الحالات. لذا فإنه ليس من اليسير الحكم على مدى موافقة الاجتهادات التي طبقت في هذه البلدان باسم الماركسية مع فلسفة ماركس الحقيقية.

وفضلا عما تقدم، فإن (الشيوعية) على النحو الذي وصفها ماركس لم تظهر إلى الوجود بعد، وهنالك الكثير من التساؤلات التي يثيرها العديد من الباحثين حول إمكانية ظهورها، لأنها ببساطة غامضة، وغير واقعية، وهي أقرب إلى (المدن الفاضلة) التي كان يحلم بها الفلاسفة من قبل، والذين كثيرا ما شنع عليهم ماركس في كتاباته. فهم ـ على سبيل المثال ـ يتساءلون : هل يتصور قيام المجتمع دون

---

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص١٠٤-١٠٥.

(٢) المرجع نفسه، ص١٠٥.

وجود ملكية خاصة لوسائل الإنتاج، ودون دولة؟.. وكيف سيتم التوزيع العادل لثمرات الإنتاج؟.. وما معيار العدالة في هذا المجال؟.. وفي حالة ظهور خلاف، من الذي سيحسم الخلاف، ويحاسب المسيء؟.. إلى غير ذلك من التساؤلات(١).

وأخيرا فإن هنالك تساؤلا مهما حول مدى انسجام تصور ماركس لوجود مرحلة (شيوعية) تمثل خاتمة المطاف للصراع الطبقي في التاريخ، مع فلسفته المادية ـ الجدلية التي تؤكد استمرار صراع النقائض إلى الأبد بحكم طبيعة الأشياء التي تنطوي في صميمها على التناقض؟! إن الإيمان بان المرحلة (الشيوعية) هي المرحلة الأخيرة من مراحل التطور التاريخي، سيقتضي الكفر بقانون استمرار صراع النقائض في التاريخ. وهو أمر لم يقل ماركس به، ولم يحاول تفسير الآثار الناشئة عنه.

و ـ من المعروف أن ماركس كان يفاخر بأن نظريته في المادية الجدلية هي نظرية علمية قادرة على تفسير حركة التاريخ تفسيرا دقيقا والتنبؤ بأهم التطورات المستقبلية التي سيمر بها. لذا فقد أطلق عددا من التنبؤات التي أصبح التحقق من صحتها معيارا للحكم على مدى علمية نظريته ودقتها.

لقد اعتقد ماركس أن القوانين التي تحكم التطور الرأسمالي ستؤدي إلى "استبعاد العناصر المحايدة في الصراع الطبقي بحيث يقف عدد قليل نسبيا من الراسماليين وجها لوجه أمام الطبقة العاملة التي لا تملك شيئا أي (البروليتاريا)، وهي التي تضم الشعب بأسره باستثناء قلة ضئيلة"(٢). وقد أوضح أن هذا الاستقطاب بين الجانبين سيتحقق بسبب "انتشار الصناعة والأعمال الكبيرة التي تمتص تدريجيا الفلاحين من الأرض، وتنتزع المهن التي يزاولها أرباب الحرف وصغار التجار، وتركز ملكية راس المال في أيدي عدد قليل يتناقص باطراد.."(٣). كما أن المنافسة بين كبار الرأسماليين ستحملهم على خفض أجور العمال وإطالة

---

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص١٠١٠، نوري جعفر، التاريخ مجاله وفلسفته، ص١٠٨-١١٦، سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى ص١٠٢-١٠٥.

(٢) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى ص١٠٢-١٠٣.

(٣) المرجع نفسه، ص١٠٣.

ساعات العمل بسبب عجزها عن إيجاد الأسواق لتصريف إنتاجها المطرد الزيادة مما سيؤدي إلى تفاقم بؤس الطبقة العاملة ودفعها إلى الثورة. وقد كان ماركس يميل إلى الاعتقاد أن ذلك قد يحصل في حياته، وأن أول الدول المرشحة لذلك هي بريطانيا بسبب تطورها الصناعي والرأسمالي[١].

أن التطورات التي مرت بها الرأسمالية منذ عهد ماركس وحتى الوقت الحاضر قد برهنت على أن ماركس كان مخطئا في جميع هذه التنبؤات "فالزراعة لم تتعرض للملكية الصناعية المركزة، ويزيد عدد رجال الأعمال المشتغلين بكثير على عدد الرأسماليين، كما أن البروليتاريا الصناعية بمعناها الصحيح ابعد ما تكون عن أن تشكل الجماعة (الشعب)، بل إنها ليست بالأغلبية في معظم البلدان، ولم يطرد شقاء الطبقة العاملة، بل لقد تمتعت في معظم البلاد الصناعية بارتفاع في الأجور الحقيقية وفي مستويات المعيشة منذ منتصف القرن التاسع عشر". وعلى الرغم من بعض الأزمات الاقتصادية التي وقعت في الدول الرأسمالية، فقد استطاعت هذه الدول أن تتجاوزها وتتعافى من آثارها، فلم تقع فيها ثورات عمالية .. وخصوصا في الدول التي توقع أن تحصل فيها مثل بريطانيا، وإنما وقعت في بلاد زراعية ذات صناعة متخلفة، وهو أمر يجافي منطق ماركس ويخالف توقعاته المستقبلية[٢]. وفضلا عما تقدم فإن هذه الثورات لم تفلح في إقامة (الشيوعية) وإنما أقامت أنظمة دكتاتورية بدعوى خدمة العمال وتحقيق الاشتراكية. وقد برهنت الأيام أن هذه الأنظمة كانت أنظمة دكتاتورية، بيروقراطية لم تفلح في إقامة الاشتراكية وخدمة الطبقة العاملة، وكان جل اهتمامها منصبا على خدمة طبقة مستغلة جديدة في إطار (رأسمالية الدولة) وليس الاشتراكية.

لقد أوضح كارل بوبر أن الخطأ الجوهري الذي وقع فيه ماركس وهو يضع نظريته عن التطور التاريخي يكمن في اعتقاده بوجود قوانين تحكم عملية التطور التاريخي كما هو الأمر بالنسبة إلى قوانين الطبيعة والحقيقة ـ كما برهن على ذلك بوبر ـ أنه ليس هنالك مثل هذه القوانين "وإن الاعتقاد بالقدر التاريخي مجرد

(١) المرجع نفسه، ص١٠٣-١٠٤.
(٢) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص١٠٦.

خرافة، ولا يمكن أن يكون هناك تنبؤ بمسيرة التاريخ البشري بطرق علمية أو بطرق عقلانية أخرى "[١] .

الفصل السادس
اشبنكلر رائد التفسير العضوي للحضارة

■ أولاً. نبذة موجزة عن حياته (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦م):

ولد أزفلد اشبنكلر في مايس من عام ١٨٨٠ م في مدينة بلاكنبورج في الهرتس في ألمانيا من أب يدعى برنهرد وأم من أسرة جرنستوف، وهو يدين بالديانة المسيحية على المذهب البروتستانتي.

وقد تلقى دراسته الثانوية في مدرسة (هلة) ثم اتجه للدراسة الجامعية، فدرس في جامعة برلين ثم جامعة منشن (موينخ) ثم عاد منها إلى برلين ثانية، وقد تخصص في العلوم الطبيعية[٢].

وقد ساعده هذا التخصص العام على العمل مدرساً حتى عام ١٩١٠ م فقام بتدريس الرياضيات وعلم الأحياء وحتى اللغة الألمانية والجغرافية والتاريخ لفترة قصيرة في مدن ساربر وكن، ودسلدوف، وهامبورغ.

وقد أشير إلى أن دخله من التدريس كان متواضعاً، لذا فقد شعر بالملل والسأم من هذا العمل وبخاصة وأنه كان يريد أن يتاح له الوقت الكافي للكتابة والبحث[٣].

وهنالك رواية تشير إلى أنه رأى نسخة من كتاب (التدهور والسقوط) لجيبون في إحدى مكتبات ميونيخ، فأوحى له ذلك بتأليف كتاب (تدهور الحضارة الغربية)[٤].

وعندما اندلعت نيران الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٤ هبط دخله

---

(١) بوبر، بؤس التاريخية، ص١٥.

(٢) عبد الرحمن بدوي، اشبنكلر، ص ٢٣٣، أحمد الشيباني، مقدمة لكتاب اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج١، ص ٨-٩.

(٣) كولن ولسن،سقوط الحضارة،ترجمة أنيس زكي حسن، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٢٧.

(٤) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٢٧.

"ولم يعد كافياً حتى ولا لبحاثة زاهد، فاضطر إلى الانتقال إلى حي فقير من أحياء ميونيخ، وإلى تناول طعامه في مقهى خاص بالعمال، وكان يعود إلى غرفته الباردة للانكباب على مسودات (تدهور الغرب) .."[١].

ويدين اشبنكلر بشهرته الواسعة إلى هذا الكتاب الذي وجد صعوبة كبيرة بعد الفراغ من تأليفه في العثور على ناشر يوافق على نشره.

فقد ذكر أنه حين أتم مسودات القسم الأول من الكتاب في عام ١٩١٧ م وبدأ يحاول أن يعثر على ناشر يوافق على نشره. وجد أن جميع الناشرين "كانوا يرفضونه، بل أن جميع دور النشر الكبيرة في المانيا رفضته رفضاً باتاً، وأخيراً وافق ناشر نمساوي صغير على المجازفة بطبع ألف وخمسمائة نسخة منه، وهكذا ظهر الكتاب في عام ١٩١٨م"[٢]. وفي عام ١٩٢٢ صدرت طبعة منقحة وكاملة من الكتاب في مجلدين.

وقد وصف كولن ولسن استقبال القراء لهذا الكتاب وصفاً معبراً بقوله :

ما انتهى عام ١٩١٨م إلا وظهر كتاب ضخم في مكتبات المانيا يحمل عنواناً مثيراً : (تدهور الغرب). ولم يلاحظه أحد بضعة أسابيع، ولم يشتره أحد فترة من الوقت، ولم يكتب أحد عنه شيئاً، ثم بدأ الناس يشعرون بالفضول شيئاً فشيئاً بشأن هذا الكتاب الضخم الذي تمضي أولى عباراته هكذا :

«(يضم الكتاب، لأول مرة، محاولة لتقرير ما سيحدث في تاريخ المستقبل، محاولة لمتابعة مراحل لم تحدث بعد من مصير حضارة...)[٣]. ولعل هذا هو السبب الذي جعل الناس يقبلون على شرائه الكتاب بالرغم من عدم اكتراث عالم الأكاديمية له.... ولما ناقش الناس الكتاب، نشرت الصحف الكبيرة مقالات ضده، فارتفع عدد النسخ المباعة منه، وصار الكتاب شهيراً، ووجد الناشر المندهش نفسه مضطراً إلى إعادة طبعه مرة ثانية وثالثة ورابعة في تتابع مستمر، .. ولم تمض عشر سنوات حتى بيعت من الكتاب مائة ألف نسخة"[٤].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٧. (٢) المرجع نفسه، ص ١٢٧-١٢٨.
(٣) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣٩.
(٤) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٢٦-١٢٧.

ويعزو كثير من الباحثين سبب رواج الكتاب إلى تعبيره عن روح التشاؤم التي طبعت أفكار الناس في أوروبا والعالم خلال الحرب العالمية الأولى "١٩١٤-١٩١٨م" وما أعقبها من تطورات وتداعيات[١].

ويلاحظ أن اشبنكلر قد سعى بعد إصدار هذا الكتاب إلى مواصلة نشاطه الثقافي فأصدر العديد من المؤلفات الصغيرة والرسائل والمقالات والمحاضرات كان من أبرزها : البروسية والاشتراكية، والبناء الجديد للرايخ الألماني، السنوات الحاسمة، الإنسان والصناعة الفنية، وغيرها ..، إلا أن أياً من هذه المؤلفات لم يحظ باهتمام كبير من القراء والباحثين[٢].

ويبدو أن طبيعة اهتمامات اشبنكلر الحضارية قد أقحمته في عالم السياسة ببعدها الثقافي مما خلق له بعض المتاعب في ظل حكم النازيين لألمانيا لأنهم عدوا أفكاره غير منسجمة(تماماً) مع فلسفتهم الوطنية الاشتراكية، لذا فقد قاطعوا مؤلفاته من الناحية الثقافية ولما مات في عام ١٩٣٦ اختفى تأثيره وخفتت شهرته "وصار الناس يعتبرونه محتزقاً رجعياً. أما الأجانب فكانوا يعتبرونه معاضداً (وملهماً) للنازية، تماماً كما كانوا يعتبرون نيتشه في ذلك الوقت، وأنه ليلوح لنا أنه كان على اشبنكلر أن يقصر نفسه على التاريخ والتنبؤ وألا يقحم نفسه في السياسة"[٣]. بحسب رأي كولن ولسن.

إن دراسة فلسفة اشبنكلر الشديدة التشاؤم ومسار حياته الذي عرضنا ملامحه العامة بإيجاز تدل على أنه كان إنساناً (لا منتمياً) ويشعر باغتراب عميق تجاه المفاهيم والقيم السائدة في مجتمعه وعصره[٤].

وقد أوضح مُعرِّب كتابه (تدهور الحضارة الغربية) في مقدمته التي صدر بها هذا الكتاب أن السبب في ذلك يرجع إلى ! إيمان ! اشبنكلر العميق بالتركيب الطبقي للعصور الوسطى، وهي طبقية المجتمع الإقطاعي الذي يستند إلى طبقة النبلاء وطبقة الكهنوت (رجال الدين)، أما بقية الطبقات كالفلاحين والعمال فإنه لم يعترف لهم بدور مهم في قيادة المجتمع أو صنع الحضارة، وهكذا... "لم يكن

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٨.
(٢) بدوي، اشبنكلر، ص ٢٣٤-٢٣٩.
(٣) المرجع السابق، ص ١٤٠.
(٤) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٢٦-١٤١.

أمام اشبنكلر المؤمن بالطبقية العنصرية، وبالنبالة على وجه أخص كنظام للحضارة إلا أنه يثور على المادية في شكليها البرجوازي والاشتراكي، من غربي وشيوعي، وان يلجأ إلى التشاؤم والكفر بالعقل، والتغني بمزايا الوجدان واندفاعات البديهة..."[١].

ومهما يكن من أمر فإن الرؤى التاريخية والحضارية التي عرضها اشبنكلر في كتابه المذكورة آنفاً قد أثارت نقاشاً واسعاً وأثرت في فكر كثير من الباحثين والمؤرخين، وبخاصة المشتغلين في حقل فلسفة التاريخ، وكان أبرزهم توينبي. لذا فإنه من الضروري أن نعرض في الصفحات الآتية بشيء من التوسع لفلسفة اشبنكلر في التاريخ والحضارة، والمنهج الذي اعتمد عليه في هذا المجال.

■ **ثانياً. فلسفة اشبنكلر للتاريخ والحضارة :**

تعبر فلسفة اشبنكلر للحضارة عن نزعة وجودية واضحة، وتنطوي هذه النزعة دائماً "على عداء للنظر المجرد الذي يطمس ما في الحياة الفعلية من حالات التباين وعدم الاطراد، وقد يتخذ هذا العداء صورة التحليل الذاتي العميق ـ كما هي الحال في (اعترافات) أوغسطين ـ أو قد يأتي كما هي الحال في (خواطر) باسكال ـ في صورة الإصرار على أن دعوى المنهج الرياضي في العلوم المضبوطة بانه منهج كامل شامل للمعرفة الإنسانية، هي دعوى تحتمل المنازعة دفاعاً عن نظرة أخرى ـ أكثر مرونة وأقل صرامة ـ للأساليب المتنوعة المختلفة التي يستجيب بها الناس لبيئتهم الطبيعية والإنسانية"[٢].

وقد أوضح ولسن أن الوجودية تدعو إلى تبني نظرة إلى العالم توحد بين العلم والفن .. ولا تسمح بتجزئة الطبيعة إلى جزأين .. كما لا تسمح بوجود انفصام بين الرؤية العلمية والرؤية الشعرية للعالم، وذلك لأن العلوم تؤلف جانباً من جوانب كفاح النفس الإنسانية من أجل رؤى أعظم وإدراك أفضل للعالم. في ضوء هذا المفهوم للوجودية يتوصل ولسن إلى أن اشبنكلر كان

(١) أحمد الشيباني، مقدمة كتاب تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ١٠.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، أشرف على تحريرها (J.J.Urmson)! وعربها عن الإنكليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد صادق، القاهرة ١٩٣٦، ص ٤١١.

(مؤرخاً وجودياً)[١].

«وقد أوضح أن ما يعنيه حين يقول أن "اشبنكلر مؤرخ وجودي، أن الوجودية هي ثورة ضد المنطق والعقل، وهي دعوة من أجل الفطرة المدركة والرؤيا.. إنها دعوة من أجل اعتبار الإنسان نفسه مشتركاً في مشاكل الوجود، لا متطلعاً وحسب. وقد أضاف اشبنكلر كل هذه الأشياء إلى دراسة التاريخ، وكان يميل إلى الشعر والموسيقى، ولم يكف عن اقتطاف عبارات من غوته ونيتشه. وكان يرى أن الرياضيات والعلم يؤلفان جانباً من جوانب كفاح النفس الإنسانية من أجل رؤى أعظم وإدراك أشد وأعمق"[٢].

في ضوء هذا المنطق فقد "وجد اشبنكلر أن علماء الرياضيات العظام أنفسهم كانوا فنانين أكثر من كونهم مناطقة ـ نيوتن، وغوس، وريمان ـ أن ما يميز العظمة دائماً الفطرة المدركة لا المنطق .. "[٣].

وهكذا فإن اشبنكلر كان يعتقد أنه من خلال دراسته للتاريخ على وفق هذا المفهوم الوجودي فإنه يقدم له خدمة كبيرة، لأنه أعاد رسم الظواهر التي كانت منفصلة عن بعضها في السابق في كيان متماسك من المعرفة، كان التاريخ قبله فوضى من الحقائق الغريبة عن الماضي، في حين أن اشبنكلر خلق تقليداً جديداً، وقد قال: أن الحشرات تشبه البشر، لأنها تولد وتنمو وتنضج وتموت، ويتكون البشر من حجيرات بايولوجية، أما الحضارات فإنها تتألف من البشر الذين يموتون وتخلفهم أجيال جديدة تماماً كالحجيرات التي تتغير في أجسامنا كل ثماني سنوات.

«التقدم؟ لا تقدم هنالك، فكما أن كل جيل من البشر لا يقل حمقاً عن الجيل الذي يسبقه فإن الأمر كذلك في الحضارات. الهدف؟ لا هدف هنالك، وإنما هي عملية بايولوجية كالحياة نفسها"[٤].

إن ما تقدم، يشير إلى أن اشبنكلر قد وظف المنهج الوجودي ليس لدراسة الأفراد وإنما لدراسة الحضارات بصفتها كائنات عضوية حية وإن البشر في داخل

---

(١) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٣١.
(٢) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٣٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٣١.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

هذه الحضارات هم كالحجيرات في داخل جسم الإنسان.

ومن الواضح أن هذا النظر إلى الأفراد في إطار التصور العضوي للحضارات يبخس الأفراد قيمتهم ويكاد يجعل دورهم في الحياة هامشياً على العكس تماماً مما تهدف إليه الوجودية في توجهاتها العامة، فهي تسعى إلى تأكيد حرية الإنسان الفرد في مقابل الجماعة.

إن (الوجودية) كما دعا إليها على سبيل المثال (كير كجورد) وأقام بنيانها النهائي (هيد جر) ترى "أن الوجود الحقيقي هو وجود الذات، وأن الذات هي الذرات الفردية، وأن كل ذات في عزلة تامة عن غيرها من الذوات، فإن خرجت الذات عن عزلتها، كان في ذلك (سقوطها) فكل جماعة باطل وشر، والمجموع والأغلبية دليل على البطلان والتزييف"[١].

«يظهر مما تقدم، أن الوجودية (الحضارية) التي بشر بها اشبنكلر هي نقيض الوجودية (الفردية) التي يؤمن بها الوجوديون لأنها تكاد أن تلغي فردية الإنسان وحريته وتدفعه إلى (السقوط) باسم إرادة المجموع والمفهوم العضوي للحضارة وقد عبر عن هذه الفكرة كير كجورد تعبيراً قوياً بقوله أن الناس، وما يقوله الناس هما "أكبر شر يهدد الإنسان الحقيقي لأن (الناس) تفقد الإنسان الشعور بالمسؤولية إذ يفنى في هذا الخليط، فلا يقوم بعمل إلا مع (الناس)، ولا يفعل إلا حسب ما يفعل (الناس) فيصبح مرد كل شيء إلى (الناس)، ويكون هذا الكائن العجيب تنيناً هائلاً أو إلهاً (وهو عند اشبنكلر حضارة) ؛ عنه تصدر القيم وفي سبيله يضحى بالوجود الفردي، فهو الأمر الناهي ومبعث الترغيب والترهيب، إذا فكرت، فكرت بواسطة الناس، ولا وجود لي إلا بالناس، وفي الناس، أي أن وجودي هو وجود غيري، وليس لي (أنا) وجود حقيقي، ولهذا فلا مسؤولية علي، بل كل المسؤولية تقع على (الناس) أو تقع على التاريخ العام. والعلة في هذا (السقوط) الرغبة في التخلص من (هم الوجود)، ومن (هم الزمان) .. "[٢].

وعلى الرغم من هذا التباين الكبير بين مفهوم الوجودية (الفردي) المذكورة انفاً وبين مفهوم الوجودية (للحضارات) لدى اشبنكلر، فإن بعض الباحثين يرون أن

(١) عبد الرحمن بدوي، اشبنكلر، ص ٨٨. (٢) المرجع نفسه، ص ٨٩.

اشبنكلر كان (مؤرخاً وجودياً)[(١)]. وانه "أحد الوجوديين القلائل، الذين أستطاعوا وهم يشنون حملات كاسحة على العلم والعقلانية، أن يقدموا للمذهب الوجودي أسساً علمانية عقلانية وبعيدة كل البعد عن الصوفية والرمزية، وهو يتفق والوجوديين على الكثير من الأمور وخاصة تلك الزمرة منهم التي تحاول أن توفق بين الوجودية المادية والوجودية الصوفية"[(٢)].

والحقيقية أن المفاهيم التي حملها اشبنكلر عن الإنسان والحضارة تجافي في جوهرها الفلسفة الوجودية، إلا أنه ربما تأثر في نظرته إلى الحضارات بالمنهج الوجودي. لذا فإننا سنعرض في المبحث الآتي موقف اشبنكلر من هذه المسألة.

■ ثالثا. منهج اشبنكلر في دراسة التاريخ والحضارة:

تواجه الباحث صعوبة كبيرة وهو يحاول الكتابة عن منهجية اشبنكلر في دراسة التاريخ وذلك لأنه لم يؤسس دراسته على قواعد منهجية واضحة، فهو كما يقول ولسن "لا يبحث بالفعل، وإنما يقرر فقط، وهو لا يكترث أحياناً لإعطاء أي سبب للأشياء التي يقررها، وهو يعترف بهذا بصراحة قائلاً: إن ما يصنع المؤرخ الحقيقي ـ لتمييزه عن منظف الأتربة الأكاديمي ـ يكمن في معرفته الفطرية للمعاني الكامنة وراء الحوادث"[(٣)]. كما أشار الكثير من النقاد إلى أن أسلوب اشبنكلر في الكتابة ردئ جداً، وإلى أنه ملئ بالتكرار والغموض والارتباك[(٤)].

ومع ذلك، فإن ما تقدم لا يصلح عذراً للباحث كي يتخلى عن محاولة توضيح المنهجية التي كانت توجه عمل اشبنكلر وهو يكتب عن التاريخ والحضارة.

لقد صرح اشبنكلر بأنه يعتمد على إحساسه الفطري في فهم أحداث التاريخ على خلاف ما يقوم به المؤرخون الأكاديميون الذين يحاولون البحث عن العلل والأسباب التي تقف وراء وقائع التاريخ[(٥)].

---

(١) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٣١.
(٢) أحمد الشيباني، مقدمته لكتاب، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣١.
(٣) المرجع السابق، ص ١٣٠.
(٤) الشيباني، تدهور الحضارة الغربية، ص ١٣٥.
(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٨.

ويبدو أن اشبنكلر وهو يتحدث عن(الإحساس الفطري) في فهم التاريخ، لم يكن على ثقة بأن هذا الإحساس يمثل منهجاً في البحث، لذا فقد أكد أنه يستوحي "فكرة غوتيه التي اكتشفها في (طبيعته الحية) والتي جعلها دائماً قاعدة لأبحاثه المورفولوجية"(١). وأنه في ضوء هذه الفكرة التي تتعامل مع الطبيعة من خلال منظور حيوي يوحد بين نظرة العالم ونظرة الفنان أو الشاعر إليها، ويسعى إلى اكتشاف المنهج الذي يدرس بوساطته التاريخ والحضارة(٢). وقد عبر عن ذلك بقوله: "ونحن في الوقت الحاضر نفتش عبثاً عن دراسة للتاريخ متحررة تحرراً كاملاً من المناهج الداروينية أي أنها متحررة من العلم الطبيعي المنهاجي المرتكز على السببية، وأعني بمثل هذه الدراسة تلك الدراسة (السيميائية) للتاريخ، النقية الواضحة الواثقة من نفسها والتي لم تقم لها حدود نهائية حتى الآن، ولن تقوم لمثل هذه الحدود قائمة إلا بواسطة اكتشاف منهاج لا يزال علينا أن نكتشفه، وهذه هي المعضلة الكبرى التي أنيط بالقرن العشرين أمر حلها"(٣).

إن اشبنكلر يؤكد في هذا النص أن المنهج الذي يتطلع إلى ظهوره من أجل كتابة التاريخ لم يكتشف بعد، وأن أمر اكتشافه يمثل معضلة كبرى تقع على عاتق الباحثين في القرن العشرين، وان للقارئ أن يتساءل إذا كان اشبنكلر يعترف في كتابه تدهور الحضارة الغربية نفسه أنه لا يملك منهجاً (يقتنع به) في كتابة التاريخ والحضارة، فكيف كتب هذا الكتاب وعلى أي أساس صاغ أفكاره (الجريئة) التي سعى من خلالها إلى أن يغير نظرة العالم إلى التاريخ والطبيعة ؟!

إن على الباحث هنا أن يقرأ بإمعان ما كتبه اشبنكلر في كتابه المذكور آنفاً عسى أن يعثر ما بين السطور أو وراءها على أفكار أولية قد تصلح أساساً لبناء منهج في دراسة التاريخ.

أ ـ أشار عبد الرحمن بدوي إلى أن اشبنكلر كان يرى أنه من التناقض الواضح "أن يحاول الإنسان دراسة التاريخ بمنهج العلم. وإنما للتاريخ منهج قريب كل القرب من الشعر لأن موضوع كليهما واحد، وهو الحي، ولهذا يقول

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٤.
(٢) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٣٠ . ١٣١.
(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٥.

اشبنكلر: "إن الطبيعة يجب أن تدرسها كعالم، والتاريخ كشاعر.."[١].

ب ـ أطلق اشبنكلر على هذا المنهج (الشعري) الذي يفضله في دراسة التاريخ (السيميائية)[٢]. وقد أوضح بدوي أنه أسماه بهذا الاسم "لأن المؤرخ (يتوسم) الملامح وقراءة (السيماء)، فيتخذ من ملامح الحوادث رموزاً للروح التي أملتها، ومن الآثار آيات على حياة تركتها، ومن المظاهر المختلفة شاهداً على روح واحد أبرزتها، ومن الأشياء المتجمدة وسيلة للكشف عن تاريخ متغير، والتوسم أشبه ما يكون بفن تصوير الشخصيات تصويراً روحياً، فـ(دون كيخوته فرتر، وجوليان سوريل صور كل منها لعصر، وفاوست صورة لحضارة بأكملها (الحضارة الغربية) .. "[٣].

ج ـ ويقدم اشبنكلر صورة عن طريقته في تطبيق هذه (السيمياء) فيدعو المؤرخ إلى أن يستخلص من نسيج الحوادث الكونية فترة طوالها ألف سنة من الحضارة العضوية، يتخذها وحدة ذات شخصية، وأن يفهمها بكل أحوالها الروحية العميقة وأطوارها ومن أجل أن يحقق المؤرخ هذه الغاية ينبغي له أن "يتوسم ملامح من الطراز الأعلى، كما يتوسم المرء ملامح صورة لرنبرت أو تمثال لقيصر"[٤].

د ـ بعد أن قرر اشبنكلر أن الحضارة هي "شخصية إنسانية من الطراز الأعلى" أو كيان عضوي شبيه بذلك دعا إلى الاستفادة من مناهج العلوم الحياتية (الطبيعية) في دراسة الحضارات فقال: "الحضارات هي تراكيب عضوية، وأن التاريخ هو مجموع سيرتها الشخصية. ونحن نقول من وجهة نظر مورفولوجية (أي علم وظائف الأعضاء) بأن التاريخ الضخم للحضارة الصينية أو الكلاسيكية (أي اليونانية ـ الرومانية) يعادل التاريخ لقزم للفرد الإنسان، أو تاريخ الحيوان، أو تاريخ شجرة أو زهرة.... ونحن إذا ما أردنا أن نتعلم المعرفة بالأشكال الباطنية التي تكرر ذواتها في كل زمان ومكان، فإن

(١) بدوي، اشبنكلر، ص ٥٩-٦٠.
(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٢١٥.
(٣) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ص ٦٠.
(٤) بدوي، اشبنكلر، ص ٦١-٦٢.

المورفولوجية المقارنة بين النبات والحيوان قد امدتنا منذ زمن طويل بالمناهج..."[1].

لقد حمل هذا النص وأمثاله بعض الباحثين على الاستنتاج بأن منهج اشبنكلر في دراسة الحضارات هو منهج العلوم الطبيعية. فذكر كولنجوود أن إنتاج اشبنكلر "يمثل عودة إلى الفلسفة الطبيعية بما تستند إليه من منهاج البحث الوضعي"[2]. كما ذكر أن دراسته لتاريخ الحضارات دراسة من نوع العلوم الطبيعية "التي تعتمد قيمتها على التحليل الخارجي والوصول إلى قوانين عامة، بالإضافة إلى ما تدعيه من حق التنبؤ بالمستقبل استناداً إلى أسس علمية"[3]. وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي كولن ولسن فذكر أن اشبنكلر "أعتقد بأن التاريخ يمكن أن يكون علماً كعلم الأحياء أو الفيزياء وهنالك فرع من فروع التاريخ الطبيعي يدعى (علم مقارنة الأحياء)، وهو يختص بمقارنة المخلوقات والأعضاء المتشابهة في مختلف الحيوانات، فهو يقارن مثلاً يد الإنسان بجناح الطائر أو الخفاش، ويطبق اشبنكلر هذه الطريقة نفسها على التاريخ .. "[4].

والحقيقية أن استنتاج كولنجوود وكولن ولسن المذكورين آنفاً لا يتفق مع روح المنهج (الشعري أو السيميائي) الذي دعا له اشبنكلر، صحيح أن اشبنكلر أشار إلى ضرورة الاستفادة من علم الأحياء المقارن وتطبيق ذلك على التاريخ ولكنه في الوقت نفسه أوضح أن هذه الاستفادة ينبغي أن تتم (بالأشكال الباطنية) وليس بالطريقة العلمية الوضعية وأن للقارئ في ختام هذا العرض لأفكار اشبنكلر عن المنهجية الواجب اتخاذها في دراسة التاريخ أن يتساءل : ألا تمثل هذه الأفكار منهجاً في دراسة التاريخ؟ إن التأمل العميق في الأفكار التي طرحها اشبنكلر توحي بأنها محاولة للجمع بين النظرة الفنية والشعرية للعالم والمنظور العلمي الطبيعي له، وقد أقر اشبنكلر منذ البداية بوجود تعارض جوهري بين النظرتين، لذا فقد اضطر إلى تغليب النظرة الأولى على الثانية في دراسة التاريخ ..

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارات الغربية، ج ١، ص ٢١٣-٢١٤.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٣٢٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢١.
(٤) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٢٩.

مع اعترافه بأن ما قام به لا يمثل منهجاً قائماً بذاته لدراسة التاريخ ربما لشعوره بانه يفتقد الأسس العلمية والمنطقية لمنهج واضح المعالم في هذا المجال. لذا فقد أقر بأن إيجاد مثل هذا المنهج يمثل معضلة كبرى تقع على عاتق الباحثين من أبناء القرن العشرين. وها هو القرن العشرون قد أنقضى وبدأ قرن جديد .. فهل وجد بين الباحثين في التاريخ من تابع اشبنكلر في أفكاره وسعى إلى إيجاد هذا المنهج بالمواصفات التي تطلع إليها.....؟

إن الاستقراء العام لآثار المؤرخين البارزين يشير إلى أن هذا لم يحدث.. وكل ما حدث هو أن بعض المؤرخين ومن أشهرهم آرنولد توينبي قد تأثروا ببعض أفكار اشبنكلر، وشتان بين التأثر والمتابعة.

يظهر مما تقدم، أن اشبنكلر لم يفلح في تقديم منهج متكامل لدراسة التاريخ والحضارة. ومن ثم، فإنه من المتعذر وصف الأسس التي استند إليها في دراسة التاريخ بانها تمثل منهجاً سواء اكان ذلك المنهج (طبيعياً ـ وضعياً) أم منهجاً (وجودياً).

وهنا، فإن للقارئ أن يتساءل، إذا كان اشبنكلر لم يصل إلى المستوى الذي كان يتطلع إليه في المجال المنهجي، فهل نجح في تقديم فهم سليم وتصور صحيح للتاريخ والحضارة كما كان يأمل ويريد؟

■ رابعاً. التاريخ والحضارة في نظر اشبنكلر:

إن جوهر التاريخ في نظر اشبنكلر هو (الحضارات)، لذا فإن مجمل منظور اشبنكلر التاريخي يرتكز على مفهومه للحضارات ومسيرتها ومصيرها. واستنادا إلى ذلك فإننا سنقوم بعرض هذا المنظور عرضاً مركزاً وبحسب النقاط الآتية:

أ ـ أن الحضارات هي جوهر التاريخ الإنساني، وحيث لا توجد حضارة لا يوجد تاريخ بالمعنى الصحيح[1]. لذا فقد وجه اشبنكلر عنايته للكتابة عن الحضارات الكبرى ليس بوصفها وحدات مناسبة للبحث العلمي وفهم التاريخ فقط، وإنما بوصفها كائنات عضوية حية تنبثق عنها سائر الظواهر الاجتماعية والسياسية الثقافية. فالحضارات العظمى ـ كما يقرر اشبنكلر ـ "بكل حزم وصرامة... هي

---

(١) قسطنطين، زريق، مطالب المستقبل العربي، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٤٦.

ذاتيات أولية وأصيلة، وأنها تنشأ من أعمق أغوار الروحانية وأسسها .. "[١].
ومن ثم، فإن الشعوب هي نتاج الحضارة وليست صانعتها "فالحضارة العربية[٢] لم يبدعها العرب، بل على العكس من هذا تماماً، وذلك لأن الحضارة المجوسية (وهي أصل الحضارة العربية عند اشبنكلر) تبدأ في زمن المسيح، والأمة العربية تمثل آخر الإبداعات العظمى لهذه الحضارة بوصفها طائفة مقيدة بالإسلام"[٣].

ب ـ وعلى الرغم من تحفظنا الشديد على تفاصيل رؤية اشبنكلر للحضارة العربية نواصل عرض مفهومه للحضارات من حيث ولادتها ونشأتها فهو يرى "أن الحضارة تولد في اللحظة التي توقظ فيها نفس عظيمة الروحانية الأولية الإنسانية الأبدية الطفولة، وتعزل نفسها، لتصبح شكلاً مما لا شكل له، وشيئاً محدوداً فانياً مما هو خالد وغير محدود، فتزدهر في تربة رقعة من الأرض محدودة لها ومعرفة لها تعريفاً تاماً، حيث تبقى ملتصقة برقعة الأرض هذه شأنها في ذلك شأن النبات، ثم تموت عندما تحقق هذه النفس كامل إمكاناتها في أشكال شعوب ولغات ومذاهب وفنون ودول وعلوم، وتعود إلى نفسها الأولية .. "[٤].

يتضح من هذا النص الذي يغلب عليه النفس الشاعري، أن اشبنكلر لا ينظر إلى الحضارة بوصفها ظاهرة ثقافية مؤلفة من مجموعة علوم وآداب وفنون. كما هو معروف عند معظم الباحثين الاجتماعيين والمؤرخين، وإنما ينظر إليها بوصفها (ذاتاً عضوية) كالنبات والإنسان، يجري عليها ما يجري على الكائنات العضوية من ولادة ونمو وشيخوخة ووفاة، لذا فإنه يؤكد :

"أن الحضارات هي تراكيب عضوية، وأن التاريخ، هو مجموع سيرتها

---

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٢، ص ٤٨٣.
(٢) تشمل الحضارة العربية في نظر اشبنكلر "الحضارات اليهودية والمسيحية القديمة والآرامية والبيزنطية والإيرانية والعربية" راجع قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت ١٩٧٣، ص ٦٣.
(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨٣.
(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٧.

الشخصية... أن التاريخ الضخم للحضارة الصينية أو الكلاسيكية يعادل التاريخ القزم للفرد الإنسان أو تاريخ الحيوان، أو تاريخ شجرة أو زهرة .. "[١].

ج ـ إن ما تقدم، يجعل من المحتم النظر إلى كل حضارة نظرة مستقلة عن الحضارات الأخرى لأنها تتمتع بشخصية خاصة بها، فكما أن لكل حضارة دورة حياة ذاتية من ولادة ونشأة ووفاة، فإن لكل منها أيضاً "فكرتها وعواطفها وأنفعالاتها الخاصة وإرادتها وشعورها، وموتها الخاص بها "[٢].

لقد قادت هذه المقدمات اشبنكلر إلى الاعتقاد بأنه ليست هنالك علوم أو فنون إنسانية واحدة، وإنما لكل حضارة علومها وفنونها المختلفة عن علوم وفنون الحضارات الأخرى "فلا يوجد هنالك فن واحد للتصوير الزيتي أو رياضيات واحدة أو فيزياء واحدة، بل إنما هناك الكثير والعديد مما ذكرت، وكل فن يختلف في أعمق أعماقه عن مثيله الآخر .. "[٣].

ولم يقف اشبنكلر عند الحدود المشار إليها آنفاً في تصوره للحياة العضوية الخاصة لكل حضارة واستقلالها، بل ذهب إلى أن لكل حضارة عظمى "لغة سرية لشعورها بالعالم، وهذه اللغة لا يفهمها إلا ذاك الشخص الذي ينتمي نفسه إلى تلك الحضارة "[٤].

إن التصورات المذكورة آنفاً تجعل من الحضارات دوائر مغلقة على نفسها بصورة لا تفسح مجالاً للتأثيرات المتبادلة أو الأخذ والعطاء بين الحضارات "فليس ثمة إنسانية واحدة أو تراث إنساني متراكم، بل حضارات متعددة وتراثات متمايزة تقوم وتتطور وتزول، وليس ثمة تقدم مستمر منذ فجر الوجود البشري إلى الوقت الحاضر، وليس ثمة علم أو فن أو أدب أو تقاليد أو أخلاق متواصلة متكونة على مدى التاريخ. وإنما كل من هذه الظواهر وسواها نسبي للحضارة المعينة، لكل حضارة فلسفتها وآدابها وفنونها، وأخلاقها، حتى علومها، كل شيء نسبي، والحقيقة كذلك نسبية، فما هو حقيقة للحضارة الكلاسيكية ليس حقيقة للحضارة الغربية، ومن العبث إذن أن تسعى هذه إلى الاستمداد من تلك أو

---

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٢١٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٨. (٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩.

(٤) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣٢٩.

تقليدها، أنها بروحها مختلفة عنها، بل مناقضة لها"[١].

د - في ضوء ما تقدم، يرفض اشبنكلر النظرة القائلة أن تاريخ الإنسانية يمثل خطاً متصاعداً يبدأ بالتاريخ القديم، فالوسيط، فالحديث[٢]. لأن هذه النظرة تنطلق من مسلمتين لدى المؤرخين الأوروبيين هما محل نظر عند اشبنكلر : المسلمة الأولى ترى أن تاريخ الإنسانية يسير في خط مستقيم إلى أمام على وفق نظرية التقدم التي سادت في عصر التنوير.

لكن اشبنكلر يرفض هذه النظرة لأنه يعتقد أن تاريخ الإنسانية يتكون من عدة حضارات مستقلة عن بعضها، وأن لكل واحدة من هذه الحضارات حياتها الخاصة ومسارها المحدد الذي تصوره على شكل دائرة مغلقة[٣].

أما المسلمة الثانية، فترى أن أوروبا هي مركز العالم، وأن حضارتها هي حضارة الإنسانية، أما الحضارات العظمى التي شهدها العالم خارج أوروبا فهي لا تعدو في نظر الأوربيين عن أن تكون حوادث أو حضارات تابعة تدور في فلك الحضارة الأوربية[٤]. إن اشبنكلر يرفض هذه النظرة ويصفها بالنظرة البطليموسية لانها ترى أن سائر الحضارات تدور حول الحضارة الأوروبية كما كانت النظرة البطليموسية في الفلك ترى أن سائر الكواكب تدور حول الأرض، ويعرض عوضاً عنها نظرته التي يصفها بالنظرة الكوبرنيكية التي تنفي عن الحضارة الأوروبية مركزيتها، ويضعها على قدم المساواة مع بقية الحضارات الكبرى في التاريخ[٥].

هـ - توصل اشبنكلر إلى أن الحضارات الكبرى التي ظهرت على مسرح التاريخ هي ثماني حضارات. وهي الحضارة البابلية، والمصرية، والهندية، والصينية، والكلاسيكية (اليونانية - الرومانية)، والعربية، والمكسيكية، والغربية. ولكنه لم يتناول بالدراسة والتحليل سوى ستٍ منها، مع إعطاء عناية خاصة لدراسة ثلاث حضارات فقط هي الحضارة الكلاسيكية،

---

(١) زريق، مطالب المستقبل العربي، ص ١٤٧-١٤٨.
(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٦٠، ٦٩.
(٣) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٦٨-٦٩.
(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠-٦٣.
(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢-٦٣.

والحضارة العربية والحضارة الغربية[١].

و ـ وقد لاحظ اشبنكلر أن كل حضارة من الحضارات تنطلق من (رمز أولي) وهو بمثابة "المفتاح الحقيقي لفهم تاريخها"[٢]. وسائر المظاهر المنبعثة عنها من علوم وفنون وآداب ونظم اقتصادية واجتماعية وسياسية.

إن الرمز الأولي للحضارة الكلاسيكية يتمثل فنياً بتمثال (أبولو) لذا فقد وصف هذه الحضارة بأنها (الحضارة الأبولونية)، وقد أضفت صفات التمثال المحدود ذي الأجزاء المتناسقة طابعها على الحضارة اليونانية. وقد أمتدت هذه الصفات إلى الطريقة التي عبر فيها اليونان عن ذاتهم سياسياً، فاتخذوا من (دولة المدينة) المحدودة المساحة قاعدة لحياتهم السياسية. كما تصوروا المكان مسطحاً محدوداً على وفق نظرية أقليدس[٣].

أما الرمز الأولي الذي عبرت فيه الحضارة العربية عن نفسها فهو (القبة) الكهفية الشكل، والزخرفة في العمارة، والجبر وعلوم الفلك والكيمياء، وأنظمة الخلافة في الحكم، والتوحيد في العقيدة، لقد وصف اشبنكلر هذه الحضارة بـ (الحضارة السحرية) ربما لأنها عبرت عن نفسها بوسائل تتسم بالتجريد والابتعاد عن التجسيم الذي طبع الحضارة الكلاسيكية[٤].

وعلى خلاف الحضارتين الكلاسيكية والعربية، فقد أختارت الحضارة الغربية "الفراغ اللامحدود رمزاً أولياً لها"[٥]. لذا وصفها اشبنكلر بالحضارة (الفاوستية) نسبة إلى (فاوست) بطل القصة التي كتبها (غوته) والتي حملت ذات الاسم، وذلك لأن هذه الحضارة حضارة طموحة ليس لطموحاتها وتطلعاتها حدود كما كان الأمر بالنسبة إلى فاوست، لذا فقد عبرت الحضارة الغربية عن ذاتها بالكاتدرائيات القوطية الضخمة، وفي حساب اللامتناهي (التفاضل والتكامل)، كما عبرت عن

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٣، زريق، مطالب المستقبل العربي، ص ١٤٦، بدوي، اشبنجلر، ص ١١٧.

(٢) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ٨٥.

(٣) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣٣٥-٣٣٦، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٤٨٢.

(٤) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣٣٦، ٣٨٤-٣٨٦، ج ٢، ص ١٣٩.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٥.

روحها الفنية بالموسيقى، وعبرت عن نفسها في الصناعة والتكنولوجيا التي تحاول التغلب بوساطتها على حواجز المكان كالهاتف والمذياع وغيرها، وعبرت عن نفسها سياسياً بمحاولة فرض سلطانها على الآخرين عن طريق الاستعمار والتجارة وغيرهما.

ز ـ بالنظر إلى أن اشبنكلر قد نظر إلى الحضارات بصفتها كائنات عضوية كالإنسان والحيوان، فإنه قد حاول دراستها على أساس مقارن كما يفعل علماء الأحياء حينما يدرسون الحيوانات، استناداً إلى علم وظائف الأعضاء، وهكذا رأى أنه بالرغم من وجود خصائص ذاتية لكل حضارة، فإن المظاهر التي تكشف عنها الحضارة الواحدة تناظر تلك التي تكشف عنها سائر الحضارات، ويميز اشبنكلر بين التماثل القائم على مجرد التشابه السطحي وبين التوافق الذي يدل على التساوي النسبي في الهيئة والتركيب والوظيفة... ومن ثم يرى أن فيثاغورس (في الحضارة الكلاسيكية) يناظر ديكارت (في الحضارة الغربية)، وتناظر الاسكندرية في الحضارة الكلاسيكية بغداد (في الحضارة العربية)... وهكذا[١].

ح ـ أن حياة الحضارات عند اشبنكلر كالكائنات العضوية الحية تخضع لقانون مصيري صارم قد قررته دورة حضارتهم الحيوية (ولادة ـ شباب ـ شيخوخة ـ فموت) أو (ربيع ـ صيف ـ خريف ـ شتاء). ويرى اشبنكلر أن مرحلة المدنية هي المرحلة الأخيرة من حياة الحضارة "إنها الموت يتبع الحياة، انها الصلابة تعقب المرونة، إنها العصر الفكري والمدنية العالمية الصلبة المبنية من الحجارة... إن المدنيات تشكل نهاية لا تستطيع أن تقف أمام تحققها إرادة أو عقل، ومع ذلك تبلغها الحضارات مرة بعد أخرى مدفوعة بضرورة باطنية"[٢].

وقد لاحظ اشبنكلر أن الحضارة العربية قد دخلت مرحلة المدنية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وبذلك تحولت إلى مدنية فاقدة للروح والحيوية، وأخذت مذاهب الإلحاد والشك بالظهور، وعوامل التحلل والتفكك

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٢٢٥-٢٢٩، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٥٠-٢٥١.

(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٨٧.

تنخر في بنيانها الداخلي حتى خمدت أنفاسها ودخلت مرحلة الموت أثر الغزو المغولي لبغداد عام ١٢٥٨ م[١]. أما الحضارة الغربية، فيرى انها قد دخلت مرحلة المدنية في القرن التاسع عشر... وهي ستواصل حياتها المتدهورة حتى تصل مرحلة الموت في حدود سنة ٢٢٠٠ م[٢].

ط ـ ويرى اشبنكلر أن ثمة صلة وثيقة بين الشعور الديني والمرحلة الحضارية التي تمر بها كل حضارة "فروح الحضارة في أدوارها الأولى، في ربيعها، وصيفها روح دينية، وليس في مقدورها أن تكون غير دينية أو لا دينية... فليس الإلحاد نظرة في الوجود يمكن أن تنشأ في أي زمان، كما أنه ليس شيئاً طارئاً يتصل بطبيعة بعض الأفراد وأهوائهم الفردية. إنما الإلحاد ضرورة محدودة بزمان في تطور الحضارة، وليس في استطاعة كائن من كان ممن يحيا في هذا الزمان أن يتخلص منه، مهما أظهر من تدين وتقوى..."[٣]. ويضيف اشبنكلر أن "الإلحاد يوجد بالضرورة في دور المدنية منذ ابتداء هذا الدور، وينتسب إلى الرجل القاطن في المدن الكبرى .. "[٤]. وبناءً على ذلك فإن الأفراد الذين يعيشون في طور المدنية من أية حضارة لا بد أن يكونوا أسرى هذه الحالة سواء أشعروا بذلك أم لم يشعروا، لأن هذه الحالة بالنسبة إلى الفرد هي "شعور وجداني عاطفي لا يتدخل مطلقاً في مألوف تفكيره، بل قد يكون مناقضاً لاعتقاده الخاص، فتراه يؤدي الشعائر الدينية أحسن أداء، ولكنه ملحد في أعماق نفسه .. "[٥].

إن التأمل في التصورات التي قدمها اشبنكلر في النصوص الواردة أعلاه تقنعنا أنه قد وصل في تصوره للحضارة إلى درجة من الجبرية والشمولية بحيث يتحول الفرد في داخلها إلى مجرد خلية بسيطة في كيان عضوي هائل لا تأثير له في حركتها ومصيرها، إن هذا التصور وكما سنوضح ذلك لاحقاً يتعارض مع حقيقة دور الفرد في الحياة والمجتمع، وهو يتناقض مع التصورات الوجودية التي تسعى

(١) المصدر نفسه، ج ٣، الجداول الملحقة.
(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩، ٣١٣، ج ٣، الجداول الملحقة.
(٣) بدوي، اشبنجلر، ص ١٦٥. (٤) المرجع نفسه، ص ١٦٦.
(٥) بدوي، اشبنجلر، ص ١٦٥-١٦٦.

إلى تأكيد مكانة الفرد في مواجهة المجموع.

ي. ومن أجل توضيح تصور اشبنكلر لحياة الحضارات بصورة أشمل سنقدم عرضاً موجزاً لتصوره عن حياة كل من الحضارتين العربية والغربية وعلى النحو الآتي:

١ ـ الحضارة العربية :

يشير اشبنكلر إلى أن الحقبة ما قبل الحضارية من الحضارة العربية كانت قد بدأت وانتهت داخل دائرة المدنية البابلية القديمة التي استمرت زهاء الألفين من الأعوام[١].

ومنذ عام ٣٠٠ ق. م بدأ وعي عظيم بالانتشار بين الشعوب الفتية الناطقة باللغة الآرامية والقاطنة في المنطقة الواقعة بين صحراء سيناء وسلسلة جبال زاجروس. وقد تمثل هذا الوعي في ظهور علاقة جديدة بين الإنسان والله، وهو شعور جديد كل الجدة بالعالم وقد تخلل هذا الشعور جميع الأديان الشائعة والمألوفة في المنطقة سواء أكانت هذه الأديان تحمل اسم اهورا مازدا (عند المجوس) أو بعل (عند الوثنيين) أو يهوه (عند اليهود). لقد حرك هذا الوعي قوى جبارة من الإبداع في المنطقة مما كان يبشر بقرب ولادة الحضارة العربية، غير أن ذلك لم يحدث إلا بعد ذلك بثلاثمائة سنة وذلك لأن روح الحضارة العربية الناشئة أضطرت إلى (التشكل الكاذب) في أوعية المدنية الكلاسيكية التي سيطرت على الأقاليم العربية ومنعت هذه الروح من التعبير عن نفسها تعبيراً صحيحاً[٢].

ويوضح اشبنكلر في الجداول الملحقة بالجزء الثالث من كتابه أن الحضارة العربية قد ولدت مع بداية التاريخ الميلادي (وهو تاريخ ولادة السيد المسيح)، وأنها قد قطعت من عمرها مرحلة الربيع (-٣٠٠ م) ومرحلة الصيف (٣٠٠-٦٥٠ م) حتى توجت بظهور الإسلام وتأسيس دولته في المدينة سنة ٦٢٢ م أي مع نهاية صيف الحضارة العربية[٣].

---

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٣، ص ١٠.

(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٣، ص ١٠-١١.

(٣) إن الحضارة العربية الإسلامية لا تمثل سوى الحقبة الأخيرة من حياة الحضارة العربية التي تضم في نظر الحضارات (اليهودية والمسيحية القديمة والآرامية والبيزنطية والإيرانية والعربية). وسنناقش هذه النظرة في نهاية البحث.

ويلاحظ أن اشبنكلر لم ينظر إلى الإسلام بصفته ديناً جديداً إلا كما ينظر المسيحي الكاثوليكي إلى طائفة البروتستانت المسيحية بصفتها ديناً جديداً. لذا فقد أعلن أن الإسلام "كان في منتهاه، ديناً جديداً فقط إلى الحد ذاته الذي كانته اللوثرية كدين جديد. فهو كان في الواقع الإسهاب في الأديان العظمى والمبكرة زمناً"[(١)]. أي أنه كان شرحاً وتفصيلاً لتلك الأديان.

ويؤكد اشبنكلر أن تعاليم الإسلام جاءت معبرة تعبيراً حقيقياً عن روح الحضارة العربية، وبهذا حرر الإسلام الحضارة العربية من كل ما لعبودية التشكل الكاذب من قيود وأغلال أجنبية، وهكذا فقد أقبل أبناء الحضارة العربية على اعتناق الإسلام بكل قوة وحماس، ولم يكن امتداد الإسلام خارج الجزيرة العربية "نتيجة لهجرة شعوب انطلقت من الجزيرة العربية، بل جاء نتاجاً لاكتساح المؤمنين به المتحمسين، هذا الاكتساح الذي كان بمثابة انهيار كتل من الثلوج، حمل معه المسيحيين، واليهود، والمازاديين (أي المجوس)، وأنتظمهم فوراً في صفوفه الأمامية بوصفهم مسلمين شديدي الأيمان. فالبربر مواطنو القديس أوغسطين هم الذين فتحوا اسبانيا، والفرس هم الذين انطلقوا من العراق فبلغوا أوكسوس (جيحون)...، ومعظم العرب الذين هاجموا القسطنطينية عام ٧١٧م لأول مرة كانوا قد ولدوا مسيحيين وقرابة عام ٦٥٠م اختفت فجأة الآداب البيزنطية، ولم يلاحظ حتى الآن أحد المعنى الأعمق لهذه الواقعة، إذ أن الآداب العربية قد أستولت على زمام المبادرة"[(٢)].

ويرى اشبنكلر أن ذلك المعنى العميق يرجع إلى أن الإسلام قد عبر عن روح الحضارة العربية، لذا فقد نجح في إعادة الوحدة الوجدانية إلى العالم الذي كانت تقطنه شعوب هذه الحضارة من عرب وفرس ومسيحيين ويهود وغيرهم[(٣)].

ويلاحظ أنه لم يقدم لنا صورة واضحة عن تطور الحضارة العربية في أية حقبة من حقب حياتها واكتفى بتقديم إشارات مقتضبة هنا وهناك. وعلى سبيل

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة العربية، ج ٣، ص ١٨٥.
(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارة العربية، ج ٣، ص ١٨٥.
(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٤.

المثال فهو يشير في الجداول الملحقة بكتابه إلى أن الحضارة العربية قد انتقلت من مرحلة الصيف الحضاري إلى مرحلة الخريف الحضاري ابتداءً من سنة (٦٥٠-٢٨ هـ) حيث أخذ يظهر الاهتمام بالعلوم العقلية والفلسفية، وقد انتهت هذه المرحلة في حدود سنة ١٠٠٠ م أي في القرن الرابع الهجري، حيث دخلت الحضارة العربية مرحلة الشتاء، وبذلك تحولت إلى مدنية فاقدة للروح والحيوية، وأخذت مذاهب الإلحاد والشك بالظهور، وعوامل التحلل والتفكك في بنيانها الداخلي، وأخيراً جاء الغزو المغولي سنة ١٢٥٠ م (الصحيح ١٢٥٨ م-٦٥٦ هـ) ليفتتح المرحلة الأخيرة من حياة الحضارة العربية التي امتدت دورة حياتها ١٢٥٠ سنة[١].

اما عن ربيع الحضارة العربية وصيفها الذي سبق الإسلام، فقد أعتذر اشبنكلر عن دراسته بسبب أن تاريخ هذه الحقبة قد توزع على فروع متعددة من الدراسات في الغرب الأمر الذي يجعل من المتعذر التعرف على "الشكل الباطني الصحيح" له[٢].

٢. الحضارة الغربية :

في إطار تشبيه حياة الحضارات بالفصول الأربعة من السنة يرى اشبنكلر أن ربيع الحضارة الغربية قد بدأ في عام ٩٠٠ م وأنه استمر حتى القرن الرابع عشر. وتميزت هذه الفترة بسيادة نظام الإقطاع في أوروبا وسيطرة النبلاء الإقطاعيين ورجال الدين على المجتمع، أما على المستوى العمراني، فقد تميزت ببناء الكاتدرائيات القوطية ذات العقود المبكرة، والدعامات الطائرة، والتصوير على الزجاج والنحت.

وقد بدأ صيف الحضارة الغربية في القرن الخامس عشر واستمر حتى نهاية القرن السابع عشر وبذلك شمل عصر النهضة. وقد تميزت هذه الحقبة بالمناهضة الشعبية لنظام الإقطاع ومقاومة سلطان الكنيسة، وقد رافق ذلك نشوء طبقة البرجوازية في المدن وقيام الدول الحديثة.

---

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٣، الجداول الملحقة، صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١-١٢.

أما على المستوى الثقافي، فقد ظهر شكل فلسفي مجرد للشعور بالعالم ومناهضة المناهج المثالية، كما ظهرت حركات الإصلاح الديني.

وقد واكب هذا التطور من الناحية الفنية ظهور الأسلوب التصويري في الهندسة المعمارية ابتداءً من ميكائيل أنجلو وساد التصوير الزيتي ونشأت الموسيقى.

وانتقلت الحضارة الغربية بعد ذلك إلى حقبة خريف الحضارة ابتداءً من بداية القرن الثامن عشر وحتى القرن التاسع عشر، واتسمت هذه الحقبة من الناحية السياسية بقيام الثورات على أنظمة الحكم القديمة كالثورة الفرنسية والأمريكية وقيام أنظمة الحكم الجديدة. أما من الناحية الثقافية، فقد عد هذا العصر عصر التنوير والإيمان بقدرة العقل المطلقة، كما سادت في هذا العصر الموسيقى الكلاسيكية بتأثير عدد من الموسيقيين العظام من أمثال باخ، وموزارت، وبتهوفن، وأخيراً، دخلت الحضارة الغربية مرحلة المدنية، وهي تمثل شتاء الحضارة،وقد ابتدأت هذه المرحلة منذ القرن التاسع عشر وما زالت مستمرة. ويقدر اشبنكلر أنها ستستمر إلى ما بعد سنة ٢٢٠٠ م، تلاقي بعد ذلك مصيرها المحتوم الذي واجهته الحضارات الأخرى من قبلها[١].

وفي ذلك يقول اشبنكلر : "فعقب بضعة قرون من يومنا هذا، لن تكون هناك حضارة غربية، ولن يكون هناك من الألمان والأنكليز والفرنسيين، أكثر مما كان هناك من الرومان في عصر جوستنيان"[٢].

وقد لاحظ اشبنكلر أن هذه المرحلة الأخيرة من حياة الحضارة الغربية تتسم من الناحية السياسية بقيام الدول العظمى، وانتشار الاستعمار، وحروب الإبادة، أما من الناحية الثقافية فتتسم بسيادة العلم الذي يستهدف تحقيق المنفعة والرفاه للناس وانتشار النوازع الأخلاقية العملية واستئصال القوة المبدعة، وسيواكب ذلك على مستوى الفنون والعمارة ظهور الفن الحديث، ومحاولات إثارة وعي المدنية العالمية الكبرى، وتحويل الموسيقى والهندسة المعمارية والتصوير الزيتي إلى

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٣، الجداول الملحقة.
(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣١.

مجرد صناعات فن.

ويختم اشبنكلر تصوراته عن عمر الحضارة الغربية بالقول، بأنه ليست الحضارة الغربية وحدها ستموت وتنتهي بعد بضعة قرون، بل أن "الظاهرة البدائية للحضارة العظمى ستختفي ـ كذلك ـ في أحد الأيام، وسيختفي الإنسان، وسيختفي ما وراء الإنسان من ظاهرات وجود نبات وحيوان على سطح هذا الكوكب، وسيختفي كامل العالم بما فيه من مجموعات شمسية"(١).

■ **خامسا. ملاحظات نقدية حول رؤية اشبنكلر للحضارات :**

أن المحور المركزي الذي يسيطر على مجموع تصورات اشبنكلر عن الحضارات هو اعتقاده بأن الحضارات هي كائنات عضوية حية كالإنسان أو النبات. لذا فقد تصور للحضارات دورة حياة شبيهة بتلك التي تمر بها حياة الإنسان أو النباتات من ولادة وشباب وشيخوخة وموت أو من ربيع وصيف وخريف وشتاء، كما طبق ذات القوانين الحياتية التي تطبق في العلوم الطبيعية على العمليات التاريخية التي تمر بها الحضارات.

لقد لاحظ كولنجوود "أن هذه الفلسفة في النظر إلى الحضارات على أساس عضوي "لا تستند إلى أسس سليمة إطلاقاً"(٢). وذلك لأن الحضارات ليست كائنات عضوية، ومن ثم لا يصح تطبيق القوانين العضوية عليها. إن الحضارات كما أوضح عالم الاجتماع سور وكن ليست كائنات عضوية، وإنما هي مجالات ثقافية تتواجد في إطار معين على هيئة عناصر عديدة من الأنظمة والتكتلات الاجتماعية ـ الثقافية، الكبيرة والصغيرة، تتواجد منسجمة في جانب منها ومتجاورة أو متباينة في الجانب الآخر(٣).

وانطلاقاً من هذه المقدمة فقد عرضت عدة انتقادات لتصورات اشبنكلر عن الحضارات، نوجزها في النقاط الآتية : -

أ ـ أن المجتمعات والشعوب التي هي الإطار الذي تنشأ فيه الحضارات لا تشبه

---

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣١٣-٣١٤.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٣٢٠.
(٣) خوري، منح، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص ١٠٨-١٠٩.

الكائنات الحية وذلك لأن الكائن الحي يبدأ في الموت بعد أن يصل جسمه إلى درجة معينة من النمو، في حين أن الشعوب أو الجماعات يتجدد شبابها مع ميلاد كل جيل[١].

ب ـ لما كانت الحضارات (مجالات ثقافية) تظهر في إطار مجتمع من المجتمعات وفي ظروف تاريخية معينة وليست (كائنات عضوية) كما تصور اشبنكلر فقد اختلف عدد الحضارات عند المؤرخين وعلماء الاجتماع بحسب الأسس التي يعتمد عليها هؤلاء في الحكم على الحضارات ففي الوقت الذي يرى اشبنكلر أن عدد حضارات العالم يبلغ ثماني حضارات يتوصل توينبي إلى أن عددها واحد وعشرون حضارة، وفي الوقت الذي يعد فيه اشبنكلر الحضارة العربية حضارة واحدة، فإن هذه الحضارة تنقسم عند (دانيلفسكي) إلى حضارتين : العربية والإيرانية بينما هي تتألف في نظر توينبي من أربع حضارات هي : السريانية، والبيزنطية، والعربية والإيرانية[٢].

ج ـ أن الأسس التي أستند إليها اشبنكلر في تكوين تصوره عن (الحضارة العربية) والتي يصفها بـ (الحضارة السحرية) و (الحضارة المجوسية) تثير العديد من الاعتراضات، فهو قد وضع هذه الحضارة في إطار فضفاض يفقد هذه الحضارة شخصيتها وتميزها، إذ تضم الحضارة العربية في نظره "الحضارات اليهودية والمسيحية القديمة، والآرامية والبيزنطية والعربية"[٣]. وهو لم ينظر إلى الإسلام في إطار هذه الحضارة بصفته ديناً مستقلاً قائماً بذاته، وإنما عده امتداداً (اصلاحياً) للأديان التي سبقته .. وفي ذلك ظلم وتجنٍ على الإسلام حتى في نظر بعض المستشرقين المنصفين. وأخيراً هو يضع معظم الحقبة الإسلامية من حياة الحضارة العربية ضمن مرحلة خريف هذه الحضارة وشتائها (أي مرحلة المدنية والتدهور) مما يدل على أنه كان منحازاً ضد المعطيات التي قدمها الإسلام لهذه الحضارة.

د ـ أشار ويد جيري إلى أن اشبنكلر "لم يتوصل إلى إنصاف الأفراد من حيث

(١) مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مجلة عالم الفكر، الكويت ١٩٧٤ مجلده ص ١٠٣.
(٢) زريق، قسطنطين، في معركة الحضارة، ص ٦٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ٦٣.

أنهم مبدعون، وأنهم مواضيع للثقافة..."[١]. والحقيقة أن اشبنكلر قد تجاوز ذلك إلى الحد الذي أنكر أن يكون فيه للأفراد أية إرادة أو دور في مسار حضارتهم .. لقد عدهم مجرد خلايا ضئيلة في جسم هائل من الخلايا يخضعون لسياق المرحلة التي يعيشون فيها حتى على مستوى الإيمان والاعتقاد الخاص كما أوضحنا ذلك آنفاً.

هـ. ولم يقتصر اشبنكلر على إنكار دور الأفراد بل تجاوز ذلك إلى إنكار دور الأمم والشعوب في صنع حضارتهم وذلك لأنه كان يرى أن الحضارة هي التي تصنع الأمم والشعوب، وليس العكس[٢].

و ـ أن المنظور العضوي للحضارات لدى اشبنكلر قد حمله بعيداً في إنكار عنصر التأثر والتأثير بين الحضارات، فضلاً عن إسرافه في إبراز عنصر التمايز والاختلاف بين الحضارات، وفاته أن هذه الحضارات هي حضارات من صنع الإنسان، وأن ما يجمع بين البشر من خصائص وصفات أكثر مما يباعد بينهم، وذلك لسبب بسيط، هو أنهم ينتمون إلى نوع إنساني واحد[٣].

ز ـ أن إحساس اشبنكلر بالاغتراب عن قيم عصره جعله ينظر إلى التاريخ والحضارة نظرة يسودها التشاؤم، وقد درس الحضارات من خلال منظور عضوي ينتهي بطبيعته إلى الحكم على الحضارات بأن مصيرها الموت والفناء .. وهكذا حكم على سائر حضارات الماضي بأنها قد ماتت ولا سبيل إلى بعثها من جديد... كما تنبأ أن مصير الحضارة الغربية التي يعيش في ظلالها هو الآخر التدهور والفناء... وقد تأثر بعض الناس والمفكرين بآرائه في أعقاب الحرب العالمية الأولى لأنهم كانوا يعيشون في ظل ظروف قاسية وعصيبة .. إلا أن معظم المؤرخين المحترفين قد رفضوا تصوراته عن التاريخ والحضارة وأشاروا إلى الكثير من أخطائه التاريخية والمنهجية في مجالات عدة .. وقد حمل ذلك أحد المؤرخين البارزين إلى التصريح بأنه لم يعد هنالك اليوم من

---

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢٨٧.
(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٢، ص ٤٨٣.
(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢٨٨.

أحد يأخذ بنظرية اشبنكلر[١].

الفصل السابع

توينبي رائد التفسير الحضاري للتاريخ

■ أولا. نبذة موجزة عن حياته (١٨٨٩-١٩٧٥م) :

ولد أرنولد جوزيف توينبي في ١٤ نيسان ١٨٨٩م في لندن من أسرة مسيحية تنتمي إلى الطبقة الوسطى المثقفة. فقد كان والده موظفا في إحدى الشركات، وكانت أمه قد حصلت على شهادة بكالوريوس في التاريخ من جامعة كيمبردج، وألفت كتابا مدرسيا في التاريخ، وقد تحدث توينبي عن فضل أمه عليه التي جعلت منه مؤرخا عندما أذكت في نفسه منذ الطفولة محبة التاريخ وكانت صحبتها له صحبة فكرية ساحرة[٢].

درس توينبي في مدرسة داخلية في (وتون كورت) حيث قضى فيها ثلاث سنوات، ثم التحق بـ(كلية منشستر) حيث أمضى فيها خمس سنوات (١٩٠٢-١٩٠٧م)، وفاز في نهاية دراسته الثانوية بمنحة دراسية مكنته من مواصلة دراسته الجامعية في جامعة أوكسفورد(١٩٠٧-١٩١١) حيث درس التاريخ القديم (تاريخ اليونان والرومان). وعين في تلك الجامعة معيداً بعد تخرجه، وأرسلته للدراسة في المدرسة البريطانية للآثار في أثينا (١٩١١-١٩١٢) فقضى هناك عاما واحدا ورجع بعد ذلك إلى جامعته[٣]. لقد وصف توينبي هذه السنة التدريبية التي استهدفت تحسين مهاراته العلمية والعملية بأنها "كانت تكملة لثقافته الإغريقية، وأنها كانت سببا في نقله من عالم اليونان والرومان القديم إلى عالم القرن العشرين"[٤] لأنها أتاحت له فرصة مقابلة الناس والتعرف على همومهم ومشاكلهم المعاصرة.

إن السياق الدراسي المذكورة آنفاً قد أتاح لتوينبي الفرصة لأن يتلقى تعليما

---

(١) د. حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص ١٧٥.

(٢) صدقي عبد الله خطاب، أرنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، الكويت ١٩٧٤، مجلد ٥، عدد١، ص٢٩٣.

(٣) خطاب، أرنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، مجلد ٥، عدد ١، ص٢٩٣.

(٤) المرجع نفسه، مجلد ٥، عدد١، ص ٢٩٣.

ممتازا بالنسبة إلى تاريخ اليونان والرومان القديم، فضلا عن تعلم اللغات الأوروبية القديمة والحديثة، فهو قد درس اللاتينية "وهو في السابعة من العمر ولمدة خمسة عشر عاماً، ودرس اليونانية القديمة وهو في العاشرة ولمدة اثني عشر عاما، وقد أتقن هاتين اللغتين إتقانا تاما... واستطاع أن يتعلم في المدرسة وفي الجامعة اللغات الفرنسية والألمانية والايطالية واليونانية الحديثة .. "(١).

وقد تحدث توينبي عن أثر هذه الثقافة القديمة فيه فقال: "انها منحتني موقفا عقليا خارج نطاق الزمان والمكان الذي صدف أن ولدت فيهما، وقد أنقذني هذا من الإفراط في تقدير أهمية الحضارة الغربية الحديثة، كما اكتسبت من هذه التربية الكلاسيكية إيمانا دائما بأن الشؤون الإنسانية لا تصبح مفهومة إلا إذا نظر إليها كوحدة.ومن ثم كرست حياتي كلها للوصول إلى رؤية شاملة للشؤون الإنسانية"(٢).

وفضلا عما تقدم، فقد تأثر توينبي بعدد كبير من مؤلفات المفكرين كان من أهمها "الكتاب المقدس، وقد أثر فيه تأثيراً عميقا جدا، وأجاممنون لأسخيلوس، وفاوست لجيته (ومنه استوحى فكرة التحدي والاستجابة في سير التاريخ ونشوء الحضارات)، كما تأثر بأفلاطون وشكسبير، وملتون، وشيلي، وبالعالم النفساني يونج، وبالفيلسوف الفرنسي برجسون .. "(٣).

وعند نشوب الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٤ لم يلتحق توينبي بالجيش "لعدم لياقته الطبية، لإصابته بالدزنتاريا في عام ١٩١٢ أثناء رحلة له في ريف اليونان، وهو لا ينفك يذكر في أكثر من كتاب من كتبه أنه نجا من الموت بالصدفة، فقد التهمت الحرب نصف أقرانه، وكلما ذكر هؤلاء أبدى أسى وحسرة عليهم، وبغضا للحرب وويلاتها. والتحق توينبي بدائرة الاستخبارات السياسية في وزارة الخارجية البريطانية، وقد مكنته هذه الوظيفة من رؤية خلفية القرارات السياسية، وتزوير الوثائق الرسمية التي يتلقفها المؤرخون وبكل سذاجة فيكتبون منها تاريخ الأفراد والشعوب. كما اشترك في مؤتمر الصلح عام ١٩١٩ بعد انتهاء

(١) المرجع نفسه، مجلد ٥، عدد١، ص ٢٩٣.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٩٤.
(٣) خطاب، أرنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، مجلد ٥، عدد ١، ص٢٩٤.

الحرب العالمية الأولى، واشترك في مؤتمر عام ١٩٤٦ الذي عقد بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. ويتحدث توينبي في كتابه (تجارب، ص٥٢) عن تجربته فيقول: "وفي كل مؤتمر (من هذين المؤتمرين) لم تكن وظيفتي إلا ثانوية، ولكنها كانت توصلني إلى المقاعد الخلفية في قاعة المؤتمر، وكنت أمسك بأوراق قد تلزم وقد لا تلزم المندوبين الجالسين في الصف الأمامي، ولما كانت مسؤوليتي بالفعل ضئيلة فإن فرصتي للمراقبة كانت جيدة. إن الساعات الكثيرة التي أنفقتها في المؤتمرين مصيفاً أصبحت جزء قيما جدا من ثقافتي"[١]

وفي عام ١٩٢٤ عرضت على توينبي وظيفة مدير المعهد البريطاني للشؤون الدولية ليتولى إصدار حولية (مسح للشؤون الدولية)، فقبلها واستمر يعمل فيها ثلاثاً وثلاثين عاما. وقد أتاحت هذه الوظيفة لتوينبي فرصة الاطلاع على أوضاع العالم المعاصر اطلاعا عميقا، وقدمت له تسهيلات كبيرة في سبيل إنجاز موسوعته الحضارية (دراسة في التاريخ).

لقد نشأت فكرة تأليف (دراسة في التاريخ) في ذهن توينبي عام ١٩٢١ عندما كان يشاهد مسرحية (انيتجونة) لسوفكليس، غير أنها لم تنتقل إلى حيز التنفيذ إلا في عام ١٩٣٠. وقد اصدر المجلدات الثلاث الأولى من كتابه في عام ١٩٣٤، وقبل الحرب العالمية الثانية مباشرة أصدر ثلاثة مجلدات أخرى، وفي عام ١٩٥٤ أصدر اربعة مجلدات أخرى هي تتمة الكتاب. وعاد وأصدر المجلد الحادي عشر في عام ١٩٥٩ تحت عنوان (أطلس تاريخي ومعجم جغرافي)، وأخيراً أصدر الجزء الثاني عشر تحت عنوان (مراجعات) في عام ١٩٦١[٢].

لقد عد كولن ولسن كتاب(دراسة في التاريخ) بمثابة سجل "لأغرب سفرة روحية في عصرنا هذا، وهو أيضا أطول كتاب تاريخي ألفه كاتب بمفرده في هذا العصر، لأنه يقع في أكثر من خمسة آلاف صفحة"[٣]. ويبدو أن السبب الرئيس في نجاح توينبي في إنجاز هذا العمل الكبير هو حسن استغلاله لوقته. وقد وصف هذه الحالة وهو يتحدث عن الرجال الناجحين بعامة فقال: "النظام ـ في الحقيقة ـ هو

---

(١) المرجع نفسه، مجلد ٥، عدد ١، ص٢٩٤-١٩٥.

(٢) خطاب، أرنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، مجلد ٥، عدد ١، ص ٢٩٥-٢٩٦.

(٣) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٤٦.

مفتاح حياة جميع هؤلاء الرجال الناجحين من ذوي العمل الفكري، ويظهر هذا في أبلغ صورة في استخدامهم المنظم لأوقاتهم. فقد أظهروا مقدرة على المثابرة في متابعة أهداف فكرية طويلة المدى في فترات تبلغ نصف أو ثلاثة أرباع حياتهم العملية العادية، وفي هذه الأثناء انتزعوا من الحياة العملية ـ التي كانت مشغولة بصورة رئيسية بواجبات - جزءاً من الفراغ لاستغلاله في الاقتراب من هدف فكري بعيد، وذلك بتعليم أنفسهم كيف يقتصدون في وقتهم، وكيف يخططون له على أحسن وجه في مجرى حياتهم اليومية"(١).

ومن الطريف أن نختتم هذه النبذة الموجزة عن حياة توينبي بالاشارة إلى أنه حين بلغ الثمانين من عمره صرح لجريدة الأوبزرفر اللندنية في ١٢ آذار ١٩٧٢: " الآن ـ فجأة ـ بدأت الشيخوخة تتطلب مني أن استرخي " .. وهكذا أخذ يستيقظ في الثامنة والربع صباحا بدلا من السادسة إلا ربعاً ..(٢).وقد توفي توينبي في سنة ١٩٧٥م عن عمر ناهز الستة والثمانين عاما من الحياة الحافلة بالإنتاج والعطاء.

■ ثانياً. القواعد المنهجية لدراسة التاريخ عند توينبي:

إن الدافع الرئيس الذي حمل توينبي على تأليف كتابه (دراسة في التاريخ) هو قلقه على مصير الحضارة الغربية من الانهيار. ومن ثم كان من المتعذر عليه أن يعزل مشاعره وعواطفه الخاصة عن موضوع دراسته كما تقضي بذلك قواعد البحث العلمي الموضوعي، وأن حرص على ذلك، لقد وصف كولن ولسن كتاب (دراسة في التاريخ) بأنه "شخصي أكثر مما كان مؤلفه يريده أن يكون"(٣)، وقد علل ذلك بأن "اتجاه توينبي هو كاتجاه اشبنكلر، وجودي، وهو يمثل احتجاجا ضد أولئك المؤرخين الذين يكتبون وكأنهم يقفون خارج التاريخ. وهذا هو نفسه كره الوجودي للفلاسفة الذين يكتبون وكأنهم يقفون خارج الحياة"(٤).

في ضوء هذا الواقع، انطلق توينبي في دراسة التاريخ على أساس حضاري

---

(١) خطاب، أرنولد توينبي، مجلد ٥، عدد ١، ص١٤٦.
(٢) المرجع نفسه، مجلد ٥، عدد ١، ص ٣٠٤.
(٣) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٤٦.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٤٨.

مقارن، وكان شديد التأثر بالمنهج الذي اتبعه اشبنكلر في كتابه (تدهور الحضارة الغربية). ومن أجل وضوح العرض وسهولة استيعابه سنعرض القواعد المنهجية التي التزم بها توينبي في كتابه دراسة في التاريخ على شكل نقاط، وعلى النحو الآتي:

أ ـ أن وحدة الدراسة التاريخية القابلة للفهم عند توينبي هي (المجتمع أو الحضارة)، لأن الدولة القومية لا تصلح في نظره أساسا مستقلا للدراسة التاريخية لأنها لا تشكل وحدة منفصلة قائمة بذاتها عن بقية الدول والأقاليم التي تشترك معها في الانتماء إلى ذات المجتمع الحضاري. كما لا يصلح الجنس البشري (الإنسانية) بأجمعه للدراسة التاريخية، لأن ذلك قد يؤدي إلى ضياع الملامح الحضارية للمجتمعات المختلفة، ودراستها في إطار الحضارة المتغلبة كما هو مشاهد في دراسات الكتاب الغربيين[١].

ب ـيرفض توينبي دراسة التاريخ على أساس نظرية (وحدة الحضارة الإنسانية)، ويرى فيها إحدى نتائج الفكر الغربي الذي ينكر على المجتمعات الأخرى قدرتها على العطاء الحضاري، ويرى أن الغرب وحده هو مصدر الاشعاع الحضاري، وأن جميع ما عداه إما روافد له أو أثر ضائع في رمال الصحراء. ويرجع توينبي هذه الفكرة إلى ثلاثة أوهام غربية، هي: وهم حب الذات، ووهم الشرق الراكد، ووهم التقدم بوصفه حركة تلتزم خطاً مستقيماً. لذا فقد أخذ المؤرخون الغربيون بدراسة تاريخ العالم على أساس التقسيم الثلاثي: قديم، وسيط، وحديث، استناداً إلى معطيات التاريخ الأوروبي[٢].

ج ـ توصل توينبي في دراسته للتاريخ إلى أن هنالك واحداً وعشرين مجتمعاً نجح كل واحد منها في تجاوز مرحلة المجتمعات البدائية، وأفلح في تكوين حضارة. وقد رأى أن هذه المجتمعات الحضارية لها خصائص معينة، وتجمعها أطوار حضارية متشابهة مما يجعلها صالحة للدراسة المقارنة على افتراض أنها حضارات متعاصرة فلسفيا ومتعادلة في القيمة[٣].

---

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص١٩، ٥٩.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٩-٦٥.
(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٦٩-٧١، خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص١٥.

د - يقر توينبي بصعوبة المهمة التي سيتصدى لها في دراسة الحضارات الواحدة والعشرين على أساس مقارن، لأن المادة المتوافرة في هذا المجال "من الضآلة المزعجة بحيث لا تتيح تطبيق الأساليب العلمية واستخلاص القوانين وصياغتها"[١]. ومع ذلك، فإن توينبي يقوم بدراسة هذه الحضارات من حيث نشأتها ونموها، وسقوطها، وانحلالها، وما يرافق هذه الأدوار من مظاهر خاصة وعامة.

■ ثالثا. الحضارة والمجتمعات البدائية :

يقصر توينبي دراسته عن تاريخ الحضارات على المجتمعات التي وصلت في تطورها الحضاري إلى المستوى الذي يجعلها أهلا للدراسة من حيث سعة المجتمع ومستوى التطور، وتوافر المعلومات التي تكفي لدراستها. وقد حدد هذه المجتمعات الحضارية بواحد وعشرين مجتمعا. أما المجتمعات البدائية التي حصلت على قسط ضئيل من الحضارة فلا يرى إمكانية دراستها في حقل الدراسات التاريخية لصغر حجمها وقلة عدد المنتسبين إلى كل واحدة منها فضلا عن كثرتها. حتى أن عدد المجتمعات البدائية التي تمكن علماء الأنثروبولوجيا من تحديدها والتي لا يزال معظمها قائما قد بلغ ٦٥٠ مجتمعا. أما المجتمعات البدائية التي ظهرت ثم بادت وعفى عليها الزمن فإنه من المستحيل تكوين أي رأي عنها بسبب كثرتها وغياب الآثار والمعلومات التي تساعد على دراستها. لذا فقد عدت دراسة هذه المجتمعات وبخاصة التي ما زالت قائمة فعلا من مهمات علماء الأجناس (الأنثروبولوجيا) وليس المؤرخين[٢].

لقد أوضح توينبي أن هنالك ست (حضارات أصلية) تطورت مباشرة عن المجتمعات البدائية. وهذه الحضارات هي : المصرية،والسومرية، والمينووية، والصينية، والمايانية، والانديانية. أما الخمس عشرة حضارة الأخرى فهي حضارات فرعية تتوزع في انتسابها على الحضارات الأصلية الستة. وهنا، تساءل توينبي كيف تسنى لهذه المجتمعات البدائية الستة أن تغادر حالة الركود التي تتسم

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٧٧.
(٢) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٥٨-٥٩.

بها المجتمعات البدائية عادة إلى حالة الحركة الدافعة التي تمتاز بها المجتمعات السائرة في طريق التطور الحضاري.

ويرفض توينبي الآراء التي تحاول الإجابة عن هذا التساؤل بالاستناد إلى النظرية العنصرية التي ترجع القدرة على الإبداع الحضاري إلى جنس من الأجناس، أو بضعة أجناس متفرقة. كما يرفض الآراء التي تحاول إرجاع سر تفوق مجتمع من المجتمعات إلى البيئة الجغرافية الملائمة[1]. ويرى أن، بدء الحضارات لم يكن نتيجة العوامل البيولوجية (العنصرية) أو البيئة الجغرافية أن أخذ كل بمفرده، ولكن بدءها هو نتيجة تفاعل هذه العوامل عن طريق خلق حالة تتجاوز أوضاع الركود التي تخيم على المجتمعات البدائية لتنقلها إلى أوضاع الحركة والإبداع التي تتسم بها المجتمعات المتقدمة حضاريا[2]. وقد أطلق توينبي على هذه الحركة الإبداعية تسمية (التحدي والاستجابة).

■ رابعا. التحدي والاستجابة ونشأة الحضارات:

إن فكرة التحدي والاستجابة (Chellenge and Response) ليست فكرة جديدة من ابتكارات توينبي "فقد سبقه فيها (وند وود ريد) في كتابه (استشهاد الإنسان) الذي طبع لأول مرة في سنة ١٨٧٢ وأعيد طبعه مرات عديدة. (وكذلك) العالم الاجتماعي الامريكي توماس في مفهومه عن (الأزمة)"[3] كما تحدث عنها (جوته) في كتابه (فاوست)[4]. إلا أن فضل توينبي في هذا المجال أنه قد استطاع أن يستثمر هذه الفكرة وان يوظفها توظيفا واسعاً في دراسة نشأة الحضارات وتحللها.

لقد حاول توينبي من خلال هذه الفكرة أن يفسر مسألة نشوء الحضارات ونموها .. ثم تدهورها وتحللها، فذكر أن استجابة أفراد المجتمع (المبدعون) للتحديات التي فرضتها البيئة الجغرافية على أبناء بعض المجتمعات البدائية قد أدت إلى ولادة الحضارات (الأصلية) الأولى. وقد أوضح أن من الشروط الواجب توافرها في التحدي كي يولد استجابة ناجحة هو أن لا يكون ذلك التحدي مفرطاً

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٨٦-١٠٠. (٢) المرجع نفسه، ج١، ص ١٠٠.
(٣) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٢٤٦.
(٤) خطاب، أرنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، مجلد ٥، عدد ١، ص ٢٩٤.

في صعوبته بحيث يولد اليأس والقنوط، ولا بالغاً في سهولته بحيث تنشأ عنه الاستهانة والتفريط. إن التحدي المثالي لابد أن يكون (متوسطاً) بين الصعوبة والسهولة كي تتولد عنه أفضل استجابة ممكنة. وقد دعا هذا الحد الوسط بـ (الوسط الذهبي)[1].

في ضوء هذه الفكرة، عرض توينبي كيفية نشوء الحضارات الأصلية وكان من بينها الحضارة المصرية والحضارة السومرية، وعلى النحو الآتي :

لقد كانت أرض السهوب الأفريقية ـ الآسيوية التي تحولت بعد الجفاف إلى الصحراء الكبرى والصحراء العربية، أرض رعي عامرة بالحياة قبل فجر الحضارة. وطالع الجفاف طويل الأمد والمستمر هذه المراعي، فجابه سكانها هذا التحدي باستجابات ثلاث :

أ ـ تمسك قسم من السكان بأراضيهم، ولكنهم اضطروا إلى مواجهة التحدي عن طريق تحوير عاداتهم القديمة فابتكروا طريقة الحياة البدوية التي تعتمد على الرعي والتنقل الدائم بحثا عن الكلأ والماء.

ب ـواتجه قسم آخر من السكان إلى الجنوب صوب المناطق الاستوائية حيث توجد المراعي الخصبة، فاحتفظوا بطريقة حياتهم السابقة ودون أن يجدوا ثمة حاجة للتغيير.

ج ـ أما الفئة الثالثة من السكان فاتجهوا إلى مستنقعات وغابات دلتا النيل (في مصر)، ودلتا نهري دجلة والفرات (في العراق)، فجابهوا تحدي البيئة الجغرافية، إذ عملوا على تجفيف المستنقعات واستصلاح الأراضي من أجل الاستفادة منها في الزراعة .. وبذلك نجحوا في إقامة الحضارة المصرية، والحضارة السومرية. وهكذا كانت استجابة الفئة الثالثة هذه هي الاستجابة الناجحة التي نشأت عنها حضارتان في كل من مصر والعراق[2]. وكذلك بقية الحضارات الأصلية (الستة).

أما الحضارات الفرعية الخمسة عشرة التي تنتسب إلى غيرها، فقد ذكر

---

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٤٧٠-٤٧١.
(٢) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٤٦٦.

توينبي انها نشأت استجابة لتحديات البيئة البشرية، وذلك أن الحضارة الأم حينما تدخل مرحلة التحلل تقوم فئة مبدعة من أفراد المجتمع بالانفصال عنها ومناوئة الفئة المتسلطة على المجتمع حتى تتمكن من إزاحتها وقيادة المجتمع على وفق أسس حضارية جديدة. وبذلك تظهر حضارة جديدة هي بمثابة الابن للحضارة السابقة. وقد عد توينبي كلا من (المجتمع الغربي المعاصر) و (المجتمع المسيحي الأرثذوكسي) من أبناء المجتمع (الهيليني)، وهذا المجتمع الأخير يرجع في بنوته إلى المجتمع (المينووي).

أما المجتمع العربي الإسلامي (الذي يدعوه توينبي المجتمع العربي - الإيراني) الذي نشأت عنه الحضارة العربية الإسلامية فهو في نظره ابن المجتمع (السوري) الذي هو بدوره ابن المجتمع (البابلي) وبذلك تتألف سلسلة نسب كل من الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية من ثلاثة أجيال حضارية نشأ الجيل الأول استجابة لتحديات البيئة الجغرافية، بينما نشأ الجيلان التاليان استجابة لتحديات البيئة البشرية[1].

■ خامساً - ارتقاء الحضارات :

لا يكفي لكي تواصل حضارة من الحضارات الارتقاء والتقدم أن ينجح افرادها المبدعون في تقديم استجابة ناجحة للتحدي الذي واجههم في وقت من الاوقات. بل لابد أن تكون هذه العملية متواصلة "لأن التحدي الأمثل ليس هو ذلك التحدي الذي يقتصر على استثارة الطرف المتحدي لينجز استجابة ناجحة بمفردها، ولكن التحدي الأمثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التي تحمل الطرف المتحدي خطوة أبعد من استجابة ناجحة بمفردها تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة إلى مرحلة صراع جديد. من مشكلة واحدة حلت إلى مواجهة أخرى. أي من حالة (الين) إلى مرحلة (اليانج) كرة أخرى"[2].

ويلاحظ أن توينبي يستخدم هذين المصطلحين الصينيين للتعبير عن حالة السكون (الين) والحركة (اليانج) في تصوير استجابة المجتمع الناجح لعملية التحدي.

---

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٤٦٥-٤٦٧.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣١٣-٣١٤.

وينبه توينبي على أن التوسع السياسي والحربي، أو تحسين الأسلوب الفني (التكنولوجي) لحضارة من الحضارات لا يعد قاعدة مناسبة لقياس الارتقاء الحقيقي لها لأن "التوسع الحربي التكنولوجي عادة هو نتيجة نزعة حربية تعد بدورها قرينة للتدهور. ولا تبدي التحسينات التكنولوجية سواء أكانت زراعية أو صناعية سوى ارتباط قليل أو لا شيء بينها وبين الارتقاء الصحيح"(١).

إن قوام التقدم الحقيقي في نظر توينبي يتم عبر عملية (التسامي)، "ويعني بها التغلب على الحواجز المادية ..(من خلال) إطلاق طاقات المجتمع من عقالها لتستجيب للتحديات التي تغدو منذ الآن وصاعداً داخلية أكثر منها خارجية، روحانية أعظم منها مادية"(٢).

لقد تصور توينبي حركة التقدم الحضاري بأنها حركة متكررة ومتقدمة في الوقت ذاته فشبهها "بحركة العجلة الناتجة عن حركة دواليبها، فالدواليب تدور فعلا على محاورها دورات متكررة متتالية، ولكن حركتها الدورية هذه هي التي تسير العجلة إلى الأمام، وهكذا فإن للحضارة حركة متقدمة إلى الأمام، هي في الوقت ذاته حصيلة حركات دورية جزئية"(٣).

وهنا، يتوقف ليعرض لنا موقفه من مسألة العلاقة بين الفرد والمجتمع في صنع الحضارة، وأيهما يتقدم دوره على الآخر في هذا المجال.

■ سادسا ـ الأفراد المبدعون والمجتمع :

لا يتفق توينبي مع الذين يتنكرون لمكانة الفرد في المجتمع، ويعدون المجتمع كائنا عضويا حيا، وما الأفراد إلا أجزاء أو خلايا منه كما رأى كل من هربرت سبنسر في القرن التاسع عشر وأوزولد أشبنكلر في القرن العشرين. لقد أوضح توينبي أن هذا الرأي الذي يقيس المجتمع على الكائنات الحية وتقسيم الجماعات أو النظم وتمييزها من الأفراد المكونين لها لا يقدم لنا تفسيراً مناسباً لتوضيح علاقة المجتمع بأعضائه الافراد. كما أن الرأي المعاكس الذي يتنكر

---

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٤٧٥-٤٧٦.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٧٦.
(٣) زريق،في معركة الحضارة، ص ١٦١، توينبي، المصدر نفسه،ج١،ص ٤٢٥-٤٢٦.

لمكانة المجتمع ولا يرى فيه سوى حشد من ذرات هي الأفراد، هو أيضا لا يقدم لنا التفسير الصحيح لعلاقة الأفراد بالمجتمع وذلك لأن "المجتمع البشري هو ذاته نظام للعلاقات بين الكائنات البشرية ولا تقتصر تلك الكائنات على مجرد كونها أفراداً، فإنها كذلك حيوانات اجتماعية، بمعنى أنها تعجز عن البقاء ـ على الاطلاق - إن افتقرت إلى وجود هذه العلاقة بين بعضها بعضاً"[(١)].

بناءً على ما تقدم، فقد توصل توينبي إلى أن "المجتمع هو ميدان الفعل إلا أن مصدر الفعل بأسره مرجعه الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع"[(٢)]. وهنا يستعين توينبي بتحليلات برجسون التي ترى أن "من العبث الاعتقاد بأن التقدم الاجتماعي يأخذ مكانه بنفسه - تدريجياً ـ بفضل حالة المجتمع الروحية إبان فترة معينة من تاريخه، وانه حقا قفزة إلى الأمام لاتتم إلا عندما يحزم المجتمع أمره للقيام بتجربة، وهذا يعني أن المجتمع لابد أنه قد سمح لنفسه بالإيمان، أو هيأ نفسه -على الأقل - لأن تصيبه رجات، هذه الرجات يحدثها دائما شخص ما"[(٣)].

إن الأفراد الذين يندفعون لقيادة مجتمعاتهم في طريق التقدم هم أعظم من كونهم رجالا عاديين (إذ في وسعهم إنجاز ما يظنه غيرهم معجزات) على حد تعبير توينبي. لذا فإن هؤلاء الأفراد يستحقون عن جدارة حمل صفة العبقرية والإبداع[(٤)]. ولكن كيف يستطيع هؤلاء الأفراد أن يحصلوا على صفة الإبداع وينجحوا في قيادة مجتمعاتهم في سبيل التقدم؟

يبدو أن توينبي لا يميل إلى عد صفة الإبداع من الصفات التي تكتسب عن طريق التجربة والثقافة وإنما يعدها نوعاً من الهبة والإلهام الإلهيين. فالشخصيات السامية كما يقول توينبي "العباقرة والمتصوفين أو الرجال الكاملين - سمهم كما تشاء - لا يزيدون عن كونهم الخميرة في الكتلة البشرية العادية"، وأنه عندما تلوح فكرة دينية أو علمية فإنها تتخذ صورتها في عقول عدة أشخاص ملهمين"[(٥)].

ويستعين توينبي بطروحات برجسون في توضيح عملية الإبداع الحضاري

---

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٣٥٣-٣٥٤، ٣٤٩-٣٥٣.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥٤. (٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥٤.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥٤.
(٥) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٣٥٧.

الذي يقوم به المبدعون ذوو النزعات الصوفية فينقل عنه قوله بأن الحقيقة تقذف في نفس الصوفي العظيم "من نبعها كأنها قوة جارفة، وتنحو رغبته ـ بمعاونة الله له - إلى استكمال مشيئته تعالى في تكييف الأنواع البشرية وفقاً لارادته"(١).

إن حديث توينبي هنا عن عملية الإبداع لدى الأفراد الملهمين ذوي النزعات الصوفية يقرب من حديث الكتب الدينية المقدسة عن ظاهرة الوحي الالهي الذي يتنزل على الأنبياء والرسل. لذا فقد توصل ويد جيري إلى أن "تفسير توينبي النهائي للتاريخ تفسير ديني في جوهره"(٢).كما أنه يقترب كثيراً من منظور توماس كارليل عن التفسير البطولي للتاريخ ودور العناية الإلهية في اختيار الأبطال وبعثهم.

■ **سابعا ـ المبدعون وحركة الاعتزال والعودة :**

يصف توينبي حركة الفرد المبدع بأنها حركة مزدوجة قوامها الاعتزال والعودة. ويتيح الاعتزال للشخصية تحقيق طاقاتها الداخلية التي تظل هاجعة إن لم يفك أسرها من شبكة العلاقات الاجتماعية. ويتجه المبدع إلى الاعتزال إما بمحض اختياره أو بسبب ظروف قوية تضطره إلى ذلك. ويعد الاعتزال فرصة جيدة للمبدع لكي يحقق لنفسه نوعا من الاستنارة الداخلية أو (ليتجلى الناسك) في شخصيته. وتعني كلمة الناسك حرفيا في الأصل اليوناني "ذلك الذي يعتزل القوم"(٣). غير أن التجلي باتخاذ طريق الاعتزال يصبح بلا معنى إذا لم يكن مقدمة لعودة الشخصية المتجلية إلى الوسط الاجتماعي الذي وفدت منه أصلا من أجل إثارة أفراد المجتمع وكسبهم إلى صفه(٤).

ويقدم توينبي عدداً من تجارب الأنبياء في مجال الاعتزال والعودة للدلالة على طبيعة هذه الظاهرة(٥)، ويستشهد على ذلك بمقولة لابن خلدون توضح التفسير الفلسفي الإسلامي عن النبوة، ونصها : "إن للنفس استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات في لمحة من

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥٥.
(٢) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٣٣٠.
(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٣٦٣.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٣.
(٥) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٣-٣٧٣.

اللمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل... ثم تعود النفس إلى البشرية بعدما تستقبل عن طريق الملائكة الرسالة التي يوكل إليها إبلاغها إلى البشر"[١].

وعند عودة المبدعين إلى المجتمع بعد مدة الاعتزال يعملون على كسب أغلبية أفراد المجتمع العاطلين عن الإبداع إلى صفهم عن طريق الاستثارة المباشرة لطاقة الابتداع من نفس إلى نفس، وهو أمر في غاية الصعوبة إذ لا يتأتى "إدخال من هب ودب من العاطلين عن طريق الابتداع في صف واحد مع الرواد المبدعين"[٢]، وإما عن طريق إثارة روح المحاكاة والتقليد للمبدعين في النفوس. وهو أمر ممكن لأن "المحاكاة المجردة هي أقل المواهب العظيمة للطبيعة البشرية. وتحتوي على تدريب أكثر مما تحتوي على إلهام"[٣].

في ضوء هذه العملية التي يتفاعل فيها الإبداع مع المحاكاة والتقليد، يحقق المجتمع تقدمه. غير أن مواصلة عمليات التقدم تتطلب مواصلة عمليات التحدي والاستجابة بصورة دائمة، وذلك أن المجتمعات تتوقف عن التقدم عندما تعجز الأقليات المبدعة فيها عن فعالية التحديات القاهرة كما حصل بالنسبة إلى مجتمعات الأسكيمو ومجتمعات البدو حينما عجزت عن تقديم استجابات متواصلة لتحديات الطبيعة الجغرافية القاسية. وكما حصل بالنسبة إلى المجتمعين العثماني والإسبارطي عندما عجزا عن مواصلة الرد على التحديات البشرية القوية[٤].

■ ثامناً ـ التمايز عن طريق الارتقاء الحضاري :

إن وحدة الطريق الذي رسمه توينبي لارتقاء المجتمعات من خلال سلسلة متصلة من عمليات التحدي والاستجابة لم توصله إلى القول بتماثل الحضارات في الخصائص والمميزات، بل أنه أكد على تمايز الحضارات عن بعضها وذلك لأن "تجارب الفئات المتعددة التي تنهض بهذه العملية ليست متماثلة. إنها تختلف باختلاف الكيفية التي يستجيب أو يرد بها الفرد أو الأقلية الخلاقة أو المجتمع كله

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٤. (٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦١.
(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٣٦١.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٧٥-٣١٢.

على التحديات "[١].

إن هذا التمايز في الخصائص لا يقتصر على التمايز في الصفات الحضارية بين المجتمعات المختلفة، بل إنه يوجد بين المجتمعات الصغرى في داخل الحضارة الواحدة. غير أن توينبي لم يذهب بعيداً في مجال إبراز التمايز بين الحضارات المختلفة كما فعل اشبنكلر بل اقتصر على تأكيد بعض الخصائص العامة التي تتميز بها حضارة من أخرى وخاصة في محيط الأسلوب الفني الذي تتخذه لنفسها، إذ توجد كل حضارة لنفسها طابعا فنيا يصبح علماً عليها. فالحضارة الهيلينية يغلب عليها طابع الجمال بوجه عام. بينما تتسم حضارة الهند بغلبة الروح الدينية عليها. في الوقت الذي تتميز فيه الحضارة الغربية بشدة الولع بالآلات وهكذا[٢].

إن هذا التمايز بين الحضارات في الأساليب الفنية لا يخفي عند توينبي طابع الوحدة بين الحضارات وذلك لأن "التنوع الذي يتبدى في الحياة والنظم البشرية ظاهرة سطحية تحجب خلفها وحدة كامنة دون أن تغيرها"[٣]. إن مثل الحضارات الإنسانية في هذا المجال كمثل "البذور التي تبذر، ينفصل بعضها عن البعض الآخر، ولكل بذرة مصيرها الخاص، وإن كانت تشترك جميعاً في النوع. كما يتولى بذرها باذر واحد بأمل جني محصول واحد"[٤].

■ **تاسعا ـ انهيار الحضارات :**

إذا كان توينبي قد توصل إلى أن سبب قيام الحضارات هو نجاح الأقلية المبدعة في المجتمع في الاستجابة للتحديات استجابة متواصلة، فإنه يرى في الوقت ذاته أن فشل هذه الأقلية في هذا المجال هو سبب انهيار هذه الحضارات. فالعامل الجوهري في قيام الحضارات وانهيارها هو توافر عنصر الإبداع لدى الأقلية (المبدعة) أو فقدانها له، مما يجعلها عاجزة عن القيام بواجبها في تقديم استجابات ناجحة للتحديات التي تواجه المجتمع.وقد لاحظ توينبي أن ضعف

---

(١) خوري، التفسير الحضاري، ص ٣٧.
(٢) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٤٠٢-٤٠٣.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٠٤. (٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٠٥.

الطاقة المبدعة أو غيابها لدى الأقلية المبدعة في المجتمع يحملها على استخدام القوة ضد أغلبية أفراد المجتمع لحملها على طاعتها بعد أن كانت هذه الأغلبية تقوم بتقليد الأقلية بسبب إعجابها بها وقناعتها بقدراتها الإبداعية. وهكذا تتحول الأقلية التي كانت مبدعة إلى "أقلية مسيطرة تسعى إلى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به باستخدام القوة"(١). وهذا يؤدي إلى ظهور الانشقاق في صفوف الأغلبية العاطلة عن الإبداع ويسميها توينبي بـ(البروليتاريا). ومن الواضح أن مدلول هذا المصطلح لدى توينبي يختلف عن مدلوله لدى ماركس الذي قصد به الطبقة العاملة التي تعتمد في توفير رزقها على عملها اليدوي.

وقد أشار توينبي إلى أن البروليتاريا المنشقة عن حكامها بعد أن فقدت اعجابها بهم تنقسم منذ البداية إلى فئتين وهي تسعى إلى مقاومة محاولتهم فرض النظام عليها عن طريق القوة والتسلط:

أ - بروليتاريا داخلية عنيدة وذليلة لأنها تخضع لسلطة الأقلية المتسلطة عن غير قناعة.

ب. بروليتاريا خارجية وراء الحدود تقاوم الاندماج في عنف(٢).

وهكذا يتوصل توينبي إلى أن حالة انهيار الحضارات تتسم بثلاث سمات هي:

أ - قصور الطاقة الإبداعية في الأقلية التي تقود المجتمع.

ب.عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد قصور طاقتها الإبداعية.

ج.فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع نتيجة لظهور الانشقاقات(٣).

ويعزو توينبي قصور الطاقة المبدعة لدى الأقلية القائدة للمجتمع والحضارة إلى (الزهو والغرور والتكبر والأنانية) الذي يصيب هذه الأقلية بسبب نجاحها في مواجهة التحديات. فإذا واجهت حضارة معينة تحدياً معيناً بنجاح فإن ذلك يعني أن الأقلية المبدعة ستميل إلى الراحة وتبتعد عن ظروفها السابقة بحيث يكون محتملاً

---

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٤١٢.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٤١٢-٤١٣.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٤١٣.

أن تفشل في مواجهة تحد ثانٍ. لقد أطلق توينبي على هذه الحالة التي تقود إلى سقوط الحضارات تسمية (Hybris)، وهي كلمة إغريقية تعني الغرور والتكبر. مما يدل على أن مصير الحضارات تقرره في النهاية الحالة الأخلاقية للأقلية المبدعة[١].

إن دخول حضارة من الحضارات مرحلة الانهيار الحضاري لا يعني بالضرورة تحللها وموتها في القريب العاجل... إن معظم الحضارات التي دخلت هذه المرحلة قد عاشت قرونا عديدة وهي تعيش سكرات الموت في إطار عملية التحلل البطيئة، لذا فإن من المناسب أن نختم كلامنا على تدهور الحضارات بالحديث عن ظاهرة تحلل الحضارات.

■ **عاشراً ـ تحلل الحضارات :**

يرى توينبي أن مرحلة التحلل الحضاري تمر بثلاثة أدوار أو عصور هي : عصر الاضطرابات، ثم عصر الدولة العالمية، وأخيراً تدخل الحضارة في عصر فراغ ينتهي إما بموت الحضارة أو تحجرها[٢].

لقد استغرقت هذه المرحلة من عمر الحضارة المصرية القديمة ألفي عام بدأت "في القرن السادس عشر قبل الميلاد ولم يتم زوالها إلا في القرن الخامس بعد الميلاد. وهكذا بقيت في حالة تحجر الحياة في قبضة الموت ألفي سنة"[٣].

وقد أوضح توينبي أن الحضارة تدخل في عصر الاضطرابات حينما تتحول الأقلية المبدعة إلى أقلية مسيطرة تحاول فرض سلطانها على المجتمع عن طريق القهر والإذلال. عند ذلك "تنشأ الفتن المحلية أو الحروب الإقليمية داخل كيان المجتمع الواحد، وتتواتر الحروب بينه وبين واحد أو أكثر من المجتمعات المجاورة له"[٤]. وقد يستغرق زمن الاضطرابات هذا (بضعة قرون)[٥]، مما يستنزف طاقات المجتمع ويحمل الأقلية المسيطرة على محاولة الرد على تحدي

---

(١) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٥١-١٥٢.
(٢) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ١٤٤.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ١٤٤-١٤٥، خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص ٤١.
(٤) خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص ٤٠.
(٥) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج١، ص ٤١١.

(الإضرابات) بإقامة (الدولة الجامعة) من أجل إعادة ما فقدته من سلطان إيجابي على المجتمع، ومن قدرة على تقرير المصير.

غير أن استقراء توينبي لأحوال الدول الجامعة التي أنشأتها الحضارات في اطوار تحللها قد أقنعه بأن هذه الدول لا تعدو أن تكون استجابات "مستبدة عاجزة لا تلبث مهما طال عليها الأمد أن تنهار أمام دفعة الحياة في الديانة الجامعة التي تنبعث من موكب الاكثرية المقهورة"(١).

إن الأكثرية المقهورة التي يطلق عليها توينبي وصف البروليتاريا الداخلية هي الوسط الملائم الذي تنمو في داخله بذور الديانة الجامعة التي تأخذ على عاتقها تقويض "أركان الامبراطورية الفاسدة وما ساد فيها من عبادة باطلة للمعايير النسبية، وتقديس مهدور للصنميات الفانية في شتى مرافق الحياة الفكرية والاجتماعية ثم تهب الحياة بعد ذلك للحضارة الطالعة"(٢).

وهكذا يتوصل توينبي إلى أن مرحلة التحلل الحضاري تنتهي بموت الحضارة التي توقفت فيها الأقلية المبدعة عن العطاء والإبداع وانبثاق حضارة جديدة من خلال ديانة جامعة تنشأ في وسط الأكثرية المقهورة من أبناء المجتمع.

وهنا يبدو للباحث أن توينبي قد أخذ يناقض نفسه ربما من دون أن يشعر إذ كيف يمكن للبروليتاريا العاطلة عن الإبداع في نظره أن تبدع (ديانة جامعة) تكون هي الأساس في بزوغ شمس حضارة جديدة؟!

في ختام هذا العرض المركز لنظرية توينبي حول نشأة الحضارات ونموها وانحلالها، يجدر بنا أن نتعرف على منظور توينبي إلى واقع حضارات العالم وبخاصة حضارتنا العربية الإسلامية التي يسميها توينبي (الحضارة العربية ـ الإيرانية)، وعلاقتها بالحضارة الغربية، والمصير الذي ينتظر هذه الحضارات.

■ إحدى عشر ـ حضارات العالم والغرب:

ينطلق توينبي في دراسته للعلاقة بين العالم والغرب من حقيقة أن الغرب لم يكن يمثل في يوم من الأيام كل العالم. بل ولم يكن الممثل الوحيد الذي يقف

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠-٤١.

بمفرده على خشبة مسرح التاريخ حتى في الوقت الذي كان فيه هذا الغرب في أوج قوته وأوج سلطانه[١].

وقد كان الطابع العام الذي طبع علاقات الغرب بدول العالم وشعوبه المختلفة طوال الخمسة قرون الماضية كما يقرر توينبي هو طابع الصراع المستمر ضد عدوان الغرب. فلو أن رجلا غربياً سأل أي واحد من أبناء الشعوب الأخرى على ما بينهم من اختلاف في الجنس واللغة والحضارة والدين عن رأيه في الغرب فانهم "سيؤكدون له جميعاً أن الغرب كان أكبر معتد في العصور الحديثة وان لكل منهم تجربته فيما يتعلق بهذا الاعتداء"[٢]. فالروس يتذكرون أن الغرب قد اعتدى عليهم لعدة مرات اعتباراً من سنة ١٦١٠م وحتى سنة ١٩٤١م وتتذكر شعوب آسيا وأفريقيا ارساليات الغرب الدينية وتجاره وجنوده الذين اندفعوا عن طريق البحر إلى بلادهم منذ القرن الخامس عشر[٣].

لقد أقر توينبي أن هذا الحكم الذي يصدره العالم على الغرب كان له ما يبرره خلال فترة الأربعة والنصف قرن التي انتهت عام ١٩٤٥. فلقد كان الغرب في ضوء تجربة العالم معه خلال كل هذه السنوات يمثل المعسكر المعتدي الوحيد على الجميع[٤].

لقد كان العامل المركزي الذي مكن الغرب من عدوانه على مختلف شعوب العالم هو التفوق الحضاري الذي شهده الغرب وتسلحه بالتكنولوجيا التي كانت إحدى ثمرات التقدم العلمي والصناعي في مواجهة حضارات العالم الأخرى التي كانت قد دخلت مرحلة التحلل والأفول حسب رأي توينبي[٥].

إن ما تقدم، يشير إلى أن أساس الصراع بين العالم والغرب هو صراع حضاري يتمثل بالتحدي الذي فرضته الحضارة الغربية الصاعدة على حضارات العالم الاخرى. لذا فقد كرس توينبي جهده نحو تحديد هذ الحضارات ودراسة

---

(١) توينبي، العالم والغرب، ترجمة: عبد الواحد الأنبابي، مصر (الدار القومية للنشر)، بلا ت، ص ٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤.

(٤) توينبي، العالم والغرب، ص ٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨، توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج٤، ص ٢٠١-٢٣٠.

نشأتها وتطورها وأفولها كل واحدة منها في كتابه الضخم (دراسة في التاريخ)[١].

لقد تجاوز توينبي في دراسته الدول والقوميات بوصفها إطاراً صالحاً للدراسة التاريخية واتخذ عوضاً عنها (الحضارة) التي قد تضم في إطارها عدة قوميات ودول وذلك لأن الحضارة تقدم حقلاً أكثر ملاءمة للبحث في رأيه وتساعد على تقديم فهم أوضح للتطورات التاريخية[٢]. ولكن يلاحظ أن توينبي لم يلتزم بهذه الحدود في تعامله مع الحضارة بل تجاوز ذلك إلى تعامله مع الحضارة وكأنها شخصية عضوية حقيقية فهي حسب تعريفه : "كل متكامل لا يتجزأ تمتزج فيه كل الأجزاء، ويعتمد كل منها على الآخر دون استقلال"[٣].

إن هذه النظرة إلى الحضارة - كما سنوضح ذلك لاحقاً - ستبعد توينبي عن الحقيقة في أكثر من مجال.

لقد أرجع توينبي نشوء الحضارة ونموها .. ثم تحللها وموتها إلى أقلية في المجتمع قادرة على الإبداع الحضاري، فإذا صادف أن نجحت هذه الأقلية في تقديم استجابات مبدعة للتحديات التي تواجهها فإن أغلبية أفراد المجتمع ستقلدها بصورة طوعية مما يؤدي إلى خلق روح الوحدة والانسجام في المجتمع ويساعد على استمرار التطور الحضاري فيه من خلال توالي عمليات التحدي والاستجابة بصورة ناجحة. أما إذا انعدمت ملكة الخلق والإبداع لدى أفراد الأقلية وكفت أغلبية أفراد المجتمع عن محاكاة الأقلية بصورة طوعية فإن المجتمع لن يلبث أن يفقد وحدته بعد ذلك في مرحلة التحلل مما يؤذن بدخول حضارة ذلك المجتمع مرحلة الأفول والموت[٤].لقد حدد توينبي الحضارات الأساسية التي يشهدها العالم بـ٢١ حضارة غير أن أكثر هذه الحضارات قد اندثرت ولم يبق منها على قيد الحياة سوى سبع حضارات. وقد لاحظ أن ستاً من هذه الحضارات تمر الآن بدور الانحلال بعد أن توقفت عن النمو من الداخل منذ فترات متفاوتة وأخذ أبناؤها يدورون في فلك الحضارة الغربية. وهذه الحضارات هي : الأرثوذكسية البيزنطية

(١) فؤاد شبل، مقدمة الجزء ٤ من كتاب مختصر دراسة التاريخ، ص ٧.
(٢) توينبي، بحث في التاريخ، ترجمة: طه باقر، بغداد ١٩٥٥، ج١، ص ١-١٦.
(٣) توينبي، العالم والغرب، ص ٢٣-٢٤، ص ٦١.
(٤) توينبي، بحث في التاريخ، ج١، ص ٣٥٩، خوري، التاريخ الحضاري، ص ٢٤-٤٨.

والأرثوذكسية المسيحية الروسية، والإسلامية، والهندوكية، والصينية، والكورية اليابانية.

أما الحضارة السابعة فهي الحضارة الغربية القائمة الآن في أوروبا الغربية والكومنولث البريطاني والولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية. إن هذه الحضارة حسبما يرى توينبي ما زالت حية وإن كانت قد دخلت في زمن الشدائد ولكن ما زال بينها وبين الدخول في مرحلة الانحلال التي دخلت فيها الحضارات الأخرى عدة قرون، إذا لم تنتبه إلى نفسها وتتجاوز المصير الذي وصلت إليه تلك الحضارات(١).

لقد كرس توينبي جميع كتابه (دراسة في التاريخ) وما أعقبه من دراسات لشرح حياة الحضارات ومصيرها مع التركيز على علاقتها بالغرب والحضارة الغربية. مما يجعل أمر متابعته في كل التفاصيل أمراً مستحيلاً بالنسبة إلى دراسة محدودة الصفحات. لذا سنقتصر في بحثنا هذا على عرض تصور توينبي عن الحضارة العربية الإسلامية بوصفها أنموذجاً يمثل نظرته إلى الحضارات من حيث نشأتها وتطورها وطريقة استجابتها لتحديات الحضارة الغربية المعاصرة.

■ اثنا عشر ـ الحضارة العربية الإسلامية :

يرى توينبي أن الحضارة العربية الإسلامية هي ابنة الحضارة السريانية التي كان موطنها الأصلي في سوريا والتي ضمت في نظره كلاً من الفينيقيين والفلسطينيين والعبرانيين والأراميين والإيرانيين(٢).

وقد كانت الدولة العالمية التي مثلت الحضارة السريانية هي الامبراطورية الأخمينية. غير أن الاسكندر المقدوني تمكن من القضاء على هذه الإمبراطورية (سنة ٣٣١ق.م) واستطاعت الحضارة الهيلينية أن تهزم الحضارة السريانية ولكن الحضارة السريانية لم تستسلم للهزيمة وحاولت أن ترد على تحديات الحضارة الهيلينية من خلال أربع استجابات متوالية تمثلت بالاستجابات الزرادشتية واليهودية والنسطورية واليعقوبية. ولكن أياً من هذه الاستجابات لم تحقق النجاح المطلوب.

---

(١) توينبي، بحث في التاريخ، ج١، ص ٣٥٦ . ٣٥٨، خوري، التاريخ الحضاري، ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٣-٢٩.

وأخيراً جاءت الاستجابة الناجحة للمجتمع السرياني عن طريق الإسلام الذي ظهر بعد نحو ألف عام على هزيمة الحضارة السريانية أمام الحضارة الهيلينية[١].

لقد زعم توينبي أن قوة الإبداع في الإسلام ليست غريبة عن المجتمع السرياني، بل هي منه، فقد استمد محمد ﷺ مؤسس الدين إلهامه من اليهودية بالدرجة الأولى وهي ديانة سريانية محضة وبالدرجة الثانية من النسطورية، وهي شكل من اشكال النصرانية استعاد بها العنصر السرياني أرجحيته وتغلبه على العنصر الهيليني. ولكن من البديهي أن نظاماً عظيماً كالدين العالمي لا يتوقع أن يكون قد نشأ نشوءاً صرفاً من مجتمع واحد. ففي حالة المسيحية مثلاً نستطيع أن ندرك تلك العناصر الهيلينية المأخوذة من ديانات هيلينية سرية ومن الفلسفة الهيلينية. ونستطيع بوجه مماثل أن نقف على التأثيرات الهيلينية في الإسلام ولكن بدرجة أقل من ذلك جداً[٢].

لقد أوضح توينبي أن الرسول محمد ﷺ قد عمل على تحقيق الوحدة للعرب على مستوى العقيدة الدينية ومستوى النظام السياسي من خلال رسالة الإسلام. وقد تم له ذلك من خلال مرحلتين مختلفتين اختلافاً كبيراً ومتناقضتين تناقضاً خطيراً كما يرى توينبي:

أ ـ **المرحلة المكية**: وقد اتسمت بالدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة ومن دون استخدام القوة في مواجهة أعداء الإسلام.

ب ـ **المرحلة المدنية**: وقد تأسست فيها الدولة العربية الإسلامية واستخدم فيها الرسول ﷺ القوة في الجهاد في سبيل الدعوة[٣].

لقد عد توينبي الفترة المكية في حياة الرسول ﷺ فترة الإبداع والاستجابات الحضارية الناجحة فقط. أما الفترة المدنية فقد عدها بداية (دمار الإسلام) وانحداره. لأن الرسول ﷺ استعمل "سلطته المادية الحديثة التكوين لغرض قبول دعوته إلى ممارسة الديانة ولو بالظاهر"[٤].

---

(١) توينبي، بحث في التاريخ، ج١، ص ٢٨، ص ٢١٦-٢١٧.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٨. (٣) المصدر نفسه، ج١، ص ١٨٧.
(٤) توينبي، بحث في التاريخ، ج٢، ص ١٨٧.

لقد بين توينبي أن خلفاء الرسول ﷺ تمكنوا من توسيع الدولة التي أسسها حتى ضمت جميع الأقاليم التي سادت فيها الحضارة السريانية من قبل وخضعت للامبراطورية الاخمينية قبل أن يقضي عليها الإسكندر المقدوني وبذلك خلفت الإمبراطورية العربية الإسلامية الإمبراطورية الأخمينية بعد ألف عام من سقوطها. يقول توينبي : "...ومع ذلك فإن الاستجابة السريانية الخامسة كانت مشرفة على الظهور آنذاك، وان الامبراطور هرقل نفسه قد كتب عليه أن لا يذوق الموت حتى يرى عمر خليفة النبي محمد ﷺ يجيء إلى مملكته مخرباً إلى الأبد أعمال من جعل الأقاليم السريانية تدخل في حظيرة الهيلينية من الإسكندر الكبير ومن جاء بعده، ذلك أن الإسلام نجح حين فشل أسلافه من الديانات. فقد استطاع أن يطرد الهيلينية من العالم السرياني طرداً نهائياً. واستعاد في الخلافة العربية توحيد الدولة السريانية العالمية التي لم يمهلها الإسكندر إذ قضى عليها بالعنف قبل أن تتحقق رسالتها التاريخية عندما قضى على السلالة الفارسية الأخمينية وأنعم الإسلام خيراً على المجتمع السرياني بدولة عالمية أصيلة ظهرت منه فمكن ذلك المجتمع من بعد حيوية معلقة دامت عدة قرون أن يسلم الروح ولكنه ضمن أنه لم يمت بدون أن يخلق، عقباً، لأن الديانة الإسلامية أصبحت سرفة (شرنقة) ظهرت منها في الوقت الملائم الحضارة العربية والحضارة الإيرانية الجديدتان"[١].

وقد أوضح توينبي أنه في الوقت الذي نجحت فيه الدولة العربية الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين والعهد الأموي في تحقيق الوحدة السياسية لأقاليم الدولة المختلفة فإن العهد العباسي قد شهد تحقيق الوحدة الحضارية للدولة من خلال نشره الإسلام بين أصحاب الديانات السابقة من مسيحيين وزرادشتيين الذين فهموا الإسلام من خلال ثقافتهم السابقة وعرضوا الإسلام كما يقرر توينبي "بمصطلحات ماهرة ثابتة مطردة من مصطلحات اللاهوت المسيحي والفلسفة الهيلينية. وأنه بهذا اللباس استطاع الإسلام أن يصبح الدين الموحد للعالم السرياني، ذلك العالم الذي لم يتوحد حتى ذلك الحين إلا من الناحية السياسية السطحية بغزو العرب العسكري الجارف[٢]. وبذلك أصبحت الدولة العباسية وريثة

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٢١٦-٢١٧. (٢) توينبي، بحث في التاريخ، ج٢، ص ١٨٨.

للدولة الأخمينية من حيث الأقاليم التي تحكمها والشعوب التي تنضوي تحت لوائها والتراث الحضاري الذي تمثله.

لقد استمرت الدولة العربية الإسلامية في العصر العباسي على حيويتها وقوتها حتى سنة ٩٧٥م. ثم دخلت زمن الاضطراب حينما أخذت تتعرض لهجمات الشعوب المطوفة من الأتراك والمغول وغارات البربر من شمال أفريقيا والبدو من عرب بني هلال في شبه الجزيرة العربية. وقد امتد زمن الاضطراب نحو ثلاثة قرون وانتهى بسقوط الدولة العباسية حيث بدأ عصر الانحلال في المجتمع الإسلامي واستمر حتى الوقت الحاضر[١].

وقد لاحظ توينبي أنه في الوقت الذي أخذت فيه الحضارة العربية الإسلامية في الانحلال كانت الحضارة الغربية قد بدأت بالنمو والازدهار وأخذ ميزان القوة يميل إلى جانبها في صراعها مع الحضارة العربية الإسلامية وقد تجلى ذلك واضحاً حينما فشل الأتراك العثمانيون في حصارهم لفيينا عام ١٦٨٣م. ولم يحاول الغرب استثمار هذا الفشل والقيام بهجوم مضاد "بسبب ما يحفظه الغرب من ذكريات بعيدة الزمن عن الشجاعة العسكرية التاريخية التي كان عليها الأتراك والشعوب الإسلامية الأخرى"[٢]. لذا فقد حرص الغرب على "ألا يقوم بهجوم امامي جديد على العالم الإسلامي على نمط الحروب الصليبية التي منيت بهزيمة ساحقة بل بتطويق المسلمين عن طريق السيطرة على المحيط"[٣]. حيث تمكن رواد البحر الغربيون من الطواف حول أفريقيا والوصول إلى الشاطئ الغربي للهند. كما اجتاز البحارة الإسبان المحيطين الأطلنطي والباسفيكي عن طريق المكسيك وأقاموا في جزر الفلبين حداً جديداً في الجبهة الشرقية من آسيا بين البلاد المسيحية الغربية والبلاد الإسلامية. وبذلك نجح الغرب في محاصرة الدول الإسلامية. ولكن ذلك الحصار لم يشتد على نحو عنيف إلا في بداية القرن التاسع عشر[٤].

وكان السبب المباشر لتفوق الغربيين على الأتراك العثمانيين في الحروب - كما يرى توينبي - هو التكنولوجيا التي انتجتها الحضارة الغربية. وكان حرياً

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٢-٢٣.
(٢) توينبي، العالم والعرب، ص ١٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٩-٢٠.

بالأتراك أن يدركوا ذلك ويفعلوا ما فعله الروس منذ عهد بطرس الأكبر حيث اتجهوا نحو تغريب انفسهم. ولكن الانتصارات العسكرية والسياسية الكبيرة في المراحل الأولى من تاريخ الإسلام كانت وراء تمسك المسلمين بوسائلهم الحربية وطريقتهم في الحياة. وبذلك تأخروا كثيراً في مواجهة الغرب عن طريق التسلح بـ"اسلحته وأدواته ونظمه وأفكاره"[١].

إن الدولة العثمانية قد حاولت أن تأخذ بأقل جرعة دواء من الحضارة الغربية بعد أكثر من مائة عام على هزيمتها العسكرية في فيينا عام ١٦٨٣م. عن طريق تدريب جيش المشاة التركي على النظام الغربي، غير أن هذا العلاج للموقف لم يكن علاجا على الإطلاق من وجهة نظر توينبي : "ذلك لأنه كانت هناك نهايتان بديلتان عمليتان للقصة، فإما أن تدفع تركيا ثمن ما ارتكبته من خطأ حين أخذت أقل جرعة من دواء الحضارة الغربية وإما أن تنقذ نفسها من الانهيار بالتحول إلى النظام الغربي بكل عواطفها وعقلها وروحها وقوتها. وبعد أن دفع الأتراك بأنفسهم إلى حافة الدمار حين فضلوا الأخذ بالطريقة الأولى رجعوا فانقذوا أنفسهم - قبل أن يمضي الوقت ـ باندفاعهم اندفاعاً عارماً في الأخذ بالنظام الغربي على نحو غير محدود وذلك تحت قيادة مصطفى كمال أتاتورك[٢].

■ **ثلاثة عشر ـ الموت أو التغرب :**

إن توينبي يرى أن لكل حضارة شخصية متميزة من غيرها من الحضارات. وأن كل نموذج حضاري تاريخي "يعتبر كلا عضوياً تعتمد اجزاؤه كلها بعضها على البعض الآخر، وإذا حدث أن انفصل جزء من هذه الأجزاء من مكانه فإن كلا من الجزء المنفصل والكل الذي انشق منه هذا الجزء يتصرف تصرفاً مختلفاً عن تصرفهما حين كان النموذج كله متماسكاً وهذا هو السبب في أن اللحوم بالنسبة للإنسان يمكن أن تكون سماً بالنسبة لإنسان آخر"[٣].

وبناءً على ما تقدم يتوصل توينبي إلى أن الاقتباس الحضاري الجزئي مؤذٍ وضار ويؤدي إلى تسمم الحضارة المقتبسة. فالحضارة في نظره كل لا يتجزأ، فإما

(١) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٢) توينبي، بحث في التاريخ، ص ٢٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦١.

أن تؤخذ جملة أو تترك جملة.

لقد حاول توينبي أن يدعم رأيه المذكورة آنفاً بتقديم بعض المعلومات عن الظواهر الفيزياوية والبيولوجية وتطبيقها على الظواهر الحضارية. فذكر أن العنصر أو الشعاع المنطلق من الإشعاع الحضاري قد يصبح مثل الألكترون المنطلق. وكذلك المرض المعدي قد يصبح عنصراً مدمراً حين ينفصل عن المجموعة التي كان يقوم بدوره فيها حتى وقت انطلاقه[(١)].

وهكذا فقد توصل توينبي في ضوء المقدمات المذكورة آنفاً إلى أن كل المحاولات التي قامت لتجديد حيوية الحضارة العربية الإسلامية أو غيرها من الحضارات عن طريق الاقتباس الجزئي من الحضارة الغربية قد باءت بالفشل. وقد ترتب عليها إدخال الاضطراب في جسم هذه الحضارات وإدخال مزيد من التأثيرات الحضارية الغربية إليها. كما حصل بالنسبة إلى محاولات الدولة العثمانية ومحاولات محمد علي الكبير في مصر[(٢)]. ومن ثم، فإنه لم يعد أمام أبناء الحضارات غير الغربية في العالم من خيار للمحافظة على حياتهم سوى التخلي عن حضاراتهم السابقة والتغرب الكامل لأن "أي مجتمع يعيش في حالة الضوء الذي ينبعث من شعاع حضارة أجنبية أكثر فعالية وقدرة لابد له من أن يقتبس طريقة الحياة عند هذه الحضارة الأجنبية أو ينتهي من عالم الوجود[(٣)]".

إن الدور الذي ينتظر أبناء الحضارات غير الغربية بعد أن يتسنى لهم أن يتغربوا في نظر توينبي هو أن يتحولوا إلى مقلدين للحضارة الغربية وان يساهموا في زيادة الإنتاج للمجتمع الغربي على أحسن الاحتمالات.

اما الذين يفشلون في التغرب الكامل فانهم لا يستطيعون أن يأملوا في أن يصبحوا أعضاء سلبيين في المدنية المقلدة. لقد أبدى موسليني ملاحظة يعتبرها توينبي موفقة في وصف الحالة موضع البحث وهي: "أن ثمة أمماً بروليتارية كما أن هناك طبقات بروليتارية وأفراداً بروليتاريين. وهذه هي الفئة التي ستنضم إليها على الأرجح الشعوب غير الغربية حتى ولو قدر لهذه الشعوب أن تحول بلدانها

(١) توينبي، بحث في التاريخ، ص ٥٧-٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦١-٦٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٧.

إلى دول حديثة سيدة مستقلة بواسطة انقلاب بطولي يقوم به الهيروديون ـ أي المجددون ـ ويتم لها الاشتراك مع شقيقاتها من الشعوب الغربية كأعضاء أحرار ومتساوين مبدئياً في مجتمع عالمي شامل"[(١)].

■ أربعة عشر ـ مستقبل الحضارة الغربية :

بعد أن قدمنا هذا العرض المتشائم لمصير الحضارات المختلفة عند توينبي يحق لنا أن نتساءل : ولكن ما هو مصير الحضارة الغربية ؟ هل يرى توينبي أنها حضارة قد كتب لها الخلود في الوقت الذي تسير فيه الحضارات الأخرى كافة نحو الموت بعد أن أدركها التحلل منذ أزمان مختلفة ؟

ان توينبي لا يخفي قلقه على مصير هذه الحضارة ولكنه لا يلبث أن يؤكد إيمانه بمستقبلها المشرق حيث يقرر أنه "لأمر مشجع لنا نحن أبناء الحضارة الغربية حيث نعوم وحدنا في خضم الزمن وليس معنا سوى حضارات صرعى حوالينا. ومن يدري لعل الموت المسوي بين البشر سيمد يده الثلجية على حضارتنا أيضا. ولكن الضرورة القاهرة غير محتمة الوقوع علينا. فالحضارات المندرسة لم تمت بحكم القضاء والقدر وبمقتضى سنة الطبيعة. وكذلك فإن حضارتنا الحية لم يحكم عليها بقضاء سابق لا مرد له بأن تسير في طريق الأكثرية من الحضارات التي من نوعها. وعلى الرغم من أن ستة عشرة حضارة مما نعرفها قد هلكت، وتسع حضارات منها مشرفة على الموت، فإننا أصحاب الحضارة السادسة والعشرين ترانا غير مكرهين على أن نسلم لغز مصيرنا إلى تحكيم القضاء الأعمى. وما دامت الشرارة الإلهية لقوة الإبداع لا تزال متقدة فينا فإنه إذا كان فينا من الكياسة والحجى ما يمكننا من إيقادها إلى لهب فليست النجوم في أفلاكها بقادرة على أن تحبط مسعانا وجهودنا في بلوغ هدف المجهود البشري"[(٢)].

لقد أدرك توينبي على الرغم من عواطفه الحارة الواردة أعلاه أن الحضارة الغربية تمر بدورة الشدائد، وهي تعاني أشد الأزمات، لأنها حسب رأيه : "حضارة علمانية لاحقة بالمسيحية، تعيش على بقايا مختلفة من المبادئ المسيحية

---

(١) خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص ٨١-٨٢.
(٢) توينبي، بحث في التاريخ، ج١، ص ٣٧١.

المشوهة وهي فوق ذلك مأخوذة ببدعة تقديس الفرد لفكرة الإنسان الجماعي مجسدة في أنظمة الدول الفاشستية والنازية والشيوعية والقومية الإقليمية"[١].

إن المستقبل الذي يتوقعه توينبي للحضارة الغربية ينطوي على أحد احتمالين أساسيين هما:

١ ـ ان تفشل الحضارة الغربية في توحيد العالم في أسرة واحدة. وعند ذلك سيحدث الانفجار الذي سيتمثل في انتفاض أبناء الحضارات غير الغربية على اسيادهم الغربيين. ويتوقع توينبي أن يكون للمسلمين دور فعال في هذه العملية. غير أن توينبي يستبعد حصول هذا الاحتمال لأن تطور الأسلحة الحديثة قد يقود في حالة استخدامها إلى دمار شامل للعالم. كما لا يتوقع أن يؤدي المسلمون الدور المشار إليه آنفاً بسبب عجز التقليد بين المسلمين عن مقارعة الغرب ورفض المجددين لذلك[٢].

٢ ـ أن تنجح الحضارة الغربية في توحيد أبناء الحضارات المختلفة في "موكب متجانس يمكن أن ينطلق منه بعد قرون، سلمياً وتدريجياً تغيرات خلاقة"[٣].

ويعتقد توينبي أن "من ألزم حاجات العصر وحضاراته الباقية تأكيد وجود الفرد ضد عدمية الإنسان الجماعي وفي يقينه أن لا مجال لانتصار الجماعية الماحقة على الفردية الخلاقة حيث يزدهر الدين الحق الذي يضمن لكل نفس مفردة خلاصها وحريتها ويضمن للعالم كله حياة السلام والخير والحق والمحبة[٤]. وهو يرى أن الديانة التي تحقق هذا الهدف هي ديانة رباعية تأخذ عن الهندكية والبوذية نبالة الروح المسالمة وتأخذ عن الإسلام روح الأخوة الإنسانية وعن المسيحية مثلها العليا. لقد اعتقد توينبي أن هذه الديانة الرباعية التي يبشر بها هي طريق النجاة للإنسانية. ولقد ذكر أنه سمع في الحلم صوتاً يقول له وهو محتضن قدمي ـ السيد المسيح ـ المعلق على خشبة الصليب: تمسك وانتظر»[٥].

■ خمسة عشر ـ نقد وتقويم:

لقد استقبلت وسائل الإعلام الغربية نظريات توينبي بترحاب شديد واعتبرته

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٨٨-٨٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٨.
(٤) توينبي، بحث في التاريخ، ص ٣٥.
(٥) المرجع نفسه، ص ٥٣.

مجلة (لوك) أعظم مؤرخ معاصر[١]. ومرد ذلك في رأينا إلى إيمان توينبي العميق بالفكر الليبرالي الغربي وتكريس بحوثه من أجل الدفاع عنه. لذا فقد اعتبر المؤرخ الماركسي كوسمنسكي توينبي أحد المفكرين الذين وضعوا نظماً وفلسفات لمحاربة الاشتراكية العلمية. كما أنكر عليه "منهجه في اعتبار الأفراد العظام، وليس الشعوب القوى الرئيسية المحركة في تطور المجتمع وفي أن الصانع الحقيقي للتاريخ هو الشخصية الفردية المبدعة"[٢].

أما الأوساط العلمية وخاصة أوساط المؤرخين فقد استقبلت بحوث توينبي الحضارية بتحفظ شديد. فعلى الرغم من تسليم معظم الباحثين بعظم الجهد الذي بذله توينبي لإنجاز موسوعته (دراسة في التاريخ) فإنهم يتحفظون في الموافقة على منهجه في البحث أو النتائج التي توصل اليها. فقد سلم المؤرخ الهولندي بيتر جيل بشاعرية توينبي وغزارة معرفته ولكنه أنكر عليه منهجه التاريخي كما قال المؤرخ ولش عن توينبي : إن المؤرخين المحترفين غالبا ما يكونون على حق في نقده، ولكن كثيراً منهم بحاجة إلى شيء من كبر عقله. أما باتريك جاردنر فقد وضعه ضمن فلاسفة التاريخ التأمليين (وليس الموضوعيين)[٣]. ويمكن تلخيص أهم الانتقادات التي وجهت إلى نظريات توينبي بالنقاط الآتية :

أ ـ أن توينبي في دراسته للحضارات يتعامل معها وكأنها كائنات عضوية لها حياتها الخاصة يجري عليها ما يجري على الأحياء من ولادة ونمو وشيخوخة وموت... ثم هو يتكلم على الأبوة والبنوة بين الحضارات .. وأخيراً هو لا يرى إمكانية النقل والاقتباس بين الحضارات لأن ذلك مضر ويؤدي إلى تسمم الحضارة المقتبسة.

إن هذا الفهم للحضارات منتقد، وقد تصدى له الباحث الاجتماعي (سوروكن) فبين أن "حضارات توينبي ليست كيانات حقيقية بدليل ما يذكره هو نفسه في مناسبات عديدة من أن الظواهر الاقتصادية والتقنية كثيراً ما تتغير في

---

(١) حطاب، أرنولد توينبي، مجلد ٥، عدد ١، ص ٢٩١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠١.
(٣) حطاب، أرنولد توينبي، مجلد ٥، عدد ١، ص ٣٠١.

الحضارة الواحدة وتبقى الظواهر الأخرى ثابتة أو أن العكس هو الذي يحدث أحياناً[١]. مما يدل على أن ما يسميه توينبي بالحضارات هو في الواقع مجرد مجالات ثقافية "تتواجد فيها معاً عناصر عديدة من الأنظمة والتكتلات الاجتماعية - الثقافية الكبيرة والصغيرة، تتواجد منسجمة في جانب منها ومتجاورة أو متباينة في الجانب الآخر "[٢].

لقد سبق لتوينبي أن اعترف بهذه الحقيقة عند نقده لمنهج اشبنكلر في دراسة الحضارات فقال : "أن المجتمعات من الناحية الذاتية أو الموضوعية مواضيع مفهومة للبحث التاريخي. أما من الناحية الموضوعية فإن المجتمعات هي الأساس المشترك بين حقول العمل النسبية لعدد من البشر هم أنفسهم عضويات حية ولكنهم لا يستطيعون أن يكونوا بطريقة سحرية عملاقاً على صورتهم من تقاطع ظلالهم واجتماعها ثم ينفخون في هذا الجسم اللامادي نفس الحياة الخاصة بهم"[٣]. ومع هذا النقد الواضح للمفهوم العضوي للمجتمعات أو الحضارات الذي يثبته توينبي في دراسته فإن مجموع دراسته للحضارات والعلاقات فيما بينها تنطلق من هذا المفهوم وكأنه وقع في نفس الشيء الذي انتقد عليه اشبنكلر حينما يضع أولا استعارة أو مجازا ثم يشرع منه في الاستدلال كأنه قاعدة مبنية على الظواهر المشاهدة فيقول أن كل حضارة تمر في أدوار أو أعمار متعاقبة كأدوار عمر الفرد من بني البشر[٤]

وهكذا. . . اذا صح أن الحضارات ليست كائنات عضوية وأنها لا تعدو أن تكون مجرد مجموعة من المجالات الثقافية الاجتماعية فإن ما ذكره توينبي حول عدد الحضارات والأدوار التي مرت بها...وأن هناك حضارات ميتة واخرى تعيش في طور الانحلال انتظاراً لساعة موتها...يغدو كلاماً لاسند له من العلم كما تغدو نصائحه لأبناء الحضارات غير الغربية في التخلي عن حضاراتهم لأنها تعيش في مدينة الموت والالتحاق بركب الحضارة الغربية بوصفهم بروليتاريا كادحة، مقلدة... تغدو

---

(١) خوري، التاريخ الحضاري، ص ١٠٨.
(٢) خوري، التاريخ الحضاري، ص ١٠٨-١٠٩.
(٣) توينبي، بحث في التاريخ، ج١، ص ٣٦٢.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٦٢.

نصائح شخصية يمكن إثارة العديد من علامات الاستفهام حول دوافعها.

ب ـ لقد كان توينبي في دراسته المقارنة عن حضارات العالم منحازاً بعقله وقلبه إلى جانب الحضارة الغربية فهو في الوقت الذي حاول فيه التدليل على أن حضارات العالم كافة قد ماتت أو أنها سائرة نحو الموت فإنه استثنى الحضارة الغربية من هذا المصير وراح يتحدث عن احتمال أرجاء إلهي تنجو به هذه الحضارة من الموت بالرغم من دخولها زمن الشدائد. وبذلك وقع توينبي في تناقض منهجي خطير فهو في الوقت الذي يعلن أنه ممن يؤمنون بالاختيار وبحرية الإنسان يحاول التدليل على الجبر في حركة التاريخ بالنسبة إلى جميع حضارات العالم التي قرر أن مآلها الموت عدا الحضارة الغربية. إن موقف توينبي هنا يشبه موقف عالم الكلام الذي يقيم الدليل على الجبر ثم يؤمن لأسباب نفسية بحرية الاختيار(١).

ج ـ لقد أخذ على توينبي عدم التزامه بالمنهج العلمي التجريبي في دراسة التاريخية إذ صدر في الكثير من أحكامه عن ايمانه بتدخل الإرادة الإلهية في طبيعة الأحداث التاريخية. لذلك عد تفسيره للتاريخ تفسيراً لاهوتيا لا علاقة له بالتفسير العلمي التجريبي للتاريخ. ومما عزز هذا المأخذ دعوة توينبي إلى ديانة رباعية لحل أزمة العالم الحضارية حتى وصفه المؤرخ هيلز بأنه متنبئ "يستخدم معرفته الواسعة للتاريخ لكي يبين تعاليمه الدينية ويؤكدها"(٢).

د ـ كما اتهم المؤرخ الهولندي بيتر جيل توينبي بسوء تطبيق المنهج العلمي في أبحاثه فقد كان توينبي ينتخب "الشواهد التي تناسب حجته أو يعرض هذه الحجج بالطريقة التي تروق له "كما رأى بيتر جيل أن المنهج الذي اتبعه توينبي في المقارنة بين الحضارات لا فائدة منه" فإن المقارنة بين الحضارات يجب ألا يعتمد عليها لأن لكل واقعة ظروفها التي تحول دون تكرارها بالصورة التي تمت فيها"(٣).

---

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ١٠٨-١١٠.

(٢) خوري، التاريخ الحضاري، ص ١٢، ص ١١٦.

(٣) حطاب، أرنولد توينبي، ص ٣٠١، خوري، التاريخ الحضاري، ص ١١١-١١٢.

وبالنظر لما تتمتع به الحضارة العربية الإسلامية من أهمية بالنسبة إلى القارئ العربي، ولخطورة الآراء التي عرضها توينبي عنها، فإننا سنخصص المبحث الآتي للرد على توينبي وإبراز جوانب الضعف التي تنطوي عليها آراؤه في هذا المجال.

■ **سادس عشر ـ انتقادات حول نظرته إلى الحضارة العربية الإسلامية :**

أ ـ لقد عد توينبي الحضارة العربية الإسلامية ابنة الحضارة السريانية وعد ظهور الإسلام الاستجابة الناجحة التي قدمها المجتمع السرياني في مواجهة تحدي الحضارة الهيلينية. والحقيقة أن هذه القضية بأجمعها تبدو غير مقنعة للباحث. فإن ما دعاه توينبي بالمجتمع السرياني أو السوري لا يعدو أن يكون مجموعة من المجتمعات أو الشعوب التي سبق لها أن هاجرت من الجزيرة العربية ومن ثم فإن من الاصح أن ندعو هذه المجتمعات بمجتمعات أو شعوب شبه الجزيرة العربية وندعو الحضارة التي تمثلها إن وجدت لها حضارة موحدة بالحضارة العربية القديمة وليس الحضارة السريانية[١]. إن مصطلح (السريانية) الذي تبناه توينبي يذكرنا بمصطلح الشعوب (السامية) الذي استعمله الغربيون لوصف شعوب شبه الجزيرة العربية من قبل[٢].

لقد جاءت نظرة توينبي إلى الحضارة العربية الإسلامية التي أسماها بـ (الحضارة العربية ـ الإيرانية) متأثرة بمنظوره العام للحضارات الذي سبق لنا مناقشته ومفاهيمه الليبرالية والدينية عن المجتمعات التي أشرنا إليها آنفاً. لذا سنقصر ملاحظاتنا على بعض الأمور التفصيلية المتصلة بنظرته إلى حضارتنا العربية الإسلامية :

لقد عرفت شعوب هذه المنطقة الأديان السماوية المتمثلة باليهودية والمسيحية وجاء الإسلام مصدقاً لما جاء به هذان الدينان ومضيفاً كثيراً من التعاليم التي تلبي احتياجات العرب والإنسانية. فلماذا يصر توينبي على زعمه أن محمداً ﷺ قد استمد الهامه بالدرجة الأولى من اليهودية والنصرانية (النسطورية). ولماذا تجاهل فكرة الوحي وان الرسول ﷺ كان نبياً يوحى إليه كما أوحي إلى

---

(١) أحمد سوسة، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور، بغداد١٩٧٩، ص ١٩-٣٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩-٥٤.

الأنبياء من قبله خصوصاً وأنه مؤرخ ذو نزعة دينية قوية وهو من ثم يؤمن بالله وبالوحي.

ب ـ لقد عد توينبي الإمبراطورية الأخمينية الدولة العالمية للحضارة السريانية ثم اعتبر الدولة العربية الإسلامية وريثة للامبراطورية الأخمينية. والحقيقة أن الإمبراطورية الأخمينية لا تعدو أن تكون امبراطورية فارسية تسلطت على المنطقة العربية بالقوة لفترة من الزمن وبقيت غريبة عن قيم وتقاليدها المنطقة لذا فقد قوبل حكمها بالمقاومة والثورات المتعددة[1]. وهي من ثم لا تعتبر ممثلة للمجتمع العربي الذي أسماه توينبي بالمجتمع السرياني.

ان وضع الأخمينيين بالنسبة إلى العرب لا يختلف كثيراً عن وضع اليونان والرومان الذين استعمروا المنطقة بعد ذلك.

إن الدولة الأخمينية قد سقطت على يد الإسكندر المقدوني قبل قيام الدولة العربية الإسلامية بألف عام تقريباً فكيف تسنى لتوينبي أن يمد صلة القرابة بينهما على الرغم من هذا البعد الكبير؟ هل هي مجرد وحدة الأقاليم التي خضعت للدولتين .. إن هذا أساس ضعيف ..ولو صح الاعتماد عليه لإقامة صلة قرابة بين الدول لأمكن إقامة علاقات قرابة بين معظم الدول. إن الدولة العربية الإسلامية تختلف عن الدولة الأخمينية من حيث لغتها وعقيدتها وقومية حكامها والمعطيات الحضارية التي قدمتها ولو صح إقامة قرابة بينهما بالرغم من كل الفوارق لصح أيضاً إقامة هذه القرابة بينها وبين الدولة اليونانية والرومانية لأنها سبق لها أن حكمت المنطقة.

إن ما تقدم تسميته يجعل توينبي للحضارة العربية الإسلامية بـ(الحضارة العربية ـ الايرانية) أمراً غير وارد خصوصاً وأن هناك شعوبا أخرى غير الإيرانيين قد حملوا راية الإسلام إلى جانب العرب وقدموا للإسلام والحضارة العربية الإسلامية خدمات كثيرة. لذا كان مصطلح الحضارة العربية الإسلامية هو الأفضل للتعبير عن مضمون هذه الحضارة.

ج ـ اما اعتبار توينبي للفترة المكية من حياة الرسول ﷺ فترة الاستجابات المبدعة

---

(١) د.سامي سعيد الأحمد، الصراع العربي الفارسي، بغداد ١٩٨٣، ص ٨٢-٩٠.

والفترة المدنية بداية (دمار الإسلام) لأن الرسول ﷺ قد استخدم القوة في نشر الإسلام في هذه المرحلة بينما اقتصر في المرحلة المكية على استخدام الأساليب السلمية فقط في نشرها فقد كان مثيراً للاستغراب لدى العديد من الباحثين[١]. إذ كيف يمكن أن يصح مثل هذا الزعم والفترة المدنية لا تعدو أن تكون مرحلة مكملة للمرحلة المكية وأن الإسلام لا يمكن، يفهم وأعمال الرسول ﷺ لا يمكن تقييمها بصورة سليمة إلا من خلال دراسة المرحلتين بوصفهما كلا لا يتجزأ .. لقد جاء استخدام الرسول ﷺ للقوة في المرحلة المدنية نتيجة طبيعية لتطور الجماعة الإسلامية وانتقالها من مرحلة الفئة المعارضة المضطهدة إلى مرحلة الجماعة السيدة الحاكمة في المدينة وبذلك كان لابد من استخدام قوة الدولة في الدفاع عن نفسها ونشر العقيدة والنظام الذي قامت على أساسه. وإن للباحث أن يتساءل في مثل هذا المقام، هل كان سيقدر للاسلام أن ينتشر كما انتشر وللدولة العربية الإسلامية أن تتوسع بالصورة التي توسعت وللحضارة العربية الإسلامية أن تزدهر كما ازدهرت لو لم يستخدم الرسول ﷺ وخلفاؤه من بعده قوة الدولة إلى جانب قوة العقيدة في الدعوة إلى الإسلام؟

إن توينبي قد درس الحضارة العربية الإسلامية من خلال منظوره الخاص للحياة ولم يحاول (النظر إلى الماضي بعين الماضي) كما يقضي منهج البحث التاريخي. لذا جاءت أحكامه قاسية ومجانبة للصواب.

د ـ إن حكم توينبي عل الحضارة العربية الإسلامية بأنها قد دخلت مرحلة التحلل منذ سقوط الدولة العباسية وأنه لا جدوى من محاولة بعثها أو تجديدها وأن الخيار الوحيد المتاح أمام أبنائها للإفلات من خطر الفناء هو التغرب الكامل والتحول إلى شعوب كادحة مقلدة في إطار الحضارة الغربية حكم قاسٍ يدعو إلى اليأس حقاً. ومع ذلك فقد كان من واجب المرء أن يقبله لو استند إلى قدر مقبول من الحقائق العلمية والتاريخية. ولكن الموضوعية العلمية تقتضينا أن نعلن أن هذا الحكم لا يقوم على أساس علمي سليم وذلك للأسباب الآتية :

---

(١) خوري، التاريخ الحضاري، ص ١١٨-١٢٥.

١ ـ لقد تبين من خلال مناقشاتنا العامة أن فكرة الشخصية العضوية المستقلة للحضارات فكرة غير صحيحة وأن توينبي نفسه قد أعلن خطأها حين ناقش منهج اشبنكلر...ومع ذلك فقد تابعه في هذا الخطأ عن وعي أو غير وعي...ومن ثم، فلا مكان لفكرة الحياة والتحلل والموت في دراسة الحضارات.

٢ ـ لقد ثبت أن الحضارات لا تعدو أن تكون مجرد مجالات ثقافية ـ اجتماعية، وقابلة للانتقال من مجتمع إلى آخر ..كما أنها قابلة للتكيف والتأثر والتأثير دون أن ينجم عن ذلك أي ضرر بالشكل الذي عرضه توينبي. بل إن نمو الحضارات وازدهارها مدين لهذه الظاهرة نفسها بالكثير فالحضارة اليونانية قد أخذت عن حضارة وادي الرافدين ووادي النيل الكثير من مكوناتها وأخذت الحضارة العربية الإسلامية العديد من عناصرها من الحضارات السابقة عليها وجاءت الحضارة الغربية لتأخذ من جميع هذه الحضارات وتضيف إليها من معطيات شعوبها الخاصة. بل إن توينبي نفسه يسلم بظاهرة الأخذ والعطاء بصفتها ظاهرة إيجابية حينما يدعو إلى تكوين دين رباعي لحل الأزمة الحضارية المعاصرة يشارك فيها الإسلام والبوذية والهندوكية والمسيحية.

٣ ـ ان توينبي عندما يتحدث عن تغرب أبناء الحضارات غير الغربية يؤكد أن دورهم في هذه الحضارة لن يكون دوراً إبداعياً مهما بلغوا في مجال استيعاب معطيات هذه الحضارة. إن دورهم سيبقى محصوراً في إطار التقليد. اما الإبداع فإنه سيظل مقصوراً على أبناء الحضارات الغربية. إن هذا الرأي رأي غريب، لا يمكن فهمه إلا إذا افترضنا أن توينبي كان يؤمن بالنظريات العنصرية على الرغم من رفضه الظاهر لها.

ان قابليات التعلم والتفكير والإبداع قابليات مشتركة بين البشر ولا يمكن حصرها في فئة معينة منهم ..ثم ما الذي يمنع العربي أو الياباني أو الروسي أن يبدع كما يبدع الإنسان الإنكليزي أو الفرنسي أو الأمريكي إذا حصل على نفس المؤهلات الثقافية والتسهيلات العلمية؟ وأخيراً لماذا يتجاهل توينبي ما تحقق من منجزات حضارية في كل من اليابان والهند وروسيا والصين؟ هل يعتبر ما تحقق في هذه البلدان من تقدم حضاري هو مجرد تقليد للمعطيات الحضارية للمجتمع الغربي وتشويه لمنجزاته.

في ختام هذه الملاحظات النقدية لفلسفة التاريخ لدى توينبي فإن من المفيد التوقف عند الأفكار المهمة التي عرضها (جفري باراكلو) رئيس الرابطة التاريخية في إنكلترا للمدة ١٩٢٤-١٩٦٧م حول فلسفة التاريخ عند توينبي، يقول باراكلو: إن سبب الرواج الهائل الذي حظي به كتاب (دراسة في التاريخ) لتوينبي بين سنتي ١٩٤٥-١٩٥٥م في الغرب يرجع إلى حالة القلق والاضطراب التي كان يعيش في ظلها قطاع من المجتمع الغربي بسبب آثار الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم من ذلك، فقد استقبل المؤرخون منذ البداية كتاب توينبي بالسلبية، وكانت التهمة الحقيقية الموجهة إليه "هي النقص البيِّن في وضوح التصور، مما يفقد الكتاب قيمته العلمية. وقد كتب أحد النقاد: (لم يحدث قط أن مثل هذا التركيب المعماري الضخم قام على مثل هذه الأسس النظرية الضعيفة"[1].

ويرى باراكلو أن السبب الحقيقي في إعراض المؤرخين عن كتاب توينبي لا يكمن في الأخطاء العلمية والمنهجية التي تضمنها الكتاب، وإنما في قناعتهم بعدم توفر المادة العلمية المساعدة لكتابة فلسفة للتاريخ تعرض لناقصة البشرية منذ البداية وحتى الوقت الحاضر. إن إنشاء أية فلسفة من هذا القبيل مع قلة المادة العلمية المتوافرة وضعفها ستكون من نوع الكتابات غير العلمية أو ما يمكن تسميته (ما وراء التاريخ). لذا فإن المؤرخين المحترفين يرون أن هناك فكرتين ضروريتين لابد من تحقيقهما قبل التفكير بكتابة فلسفة التاريخ: "الأولى: هي متابعة أدق للعلاقة بين التاريخ والعلوم الاجتماعية، وهذه العلاقة هي أبرز اتجاه معاصر في عالم التاريخ. والثانية: هي المعرفة الأكمل والأعمق مما لدينا عن التاريخ الآسيوي والأفريقي، بل وعن التاريخ الخارج عن أوربا ككل"[2].

وقد أضاف باراكلو: "ومن الواضح، أن أي محاولة لتقديم فلسفة للتاريخ في المستقبل ينبغي أن تقام على أسس أوسع وأكثر كونية. ولكن لا يقل عن هذا اهمية، هو توضيح أفكار أساسية وتعابير مثل (المدنية)، (الطبقة)، وفكرة توينبي الخاصة عن (التحدي والاستجابة)، وهذا شيء لا يمكن أن يتم إلا بالتحليل

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ترجمة: د.صالح أحمد العلي، بيروت ١٩٨٤، ص٢٨١.

(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص ٢٨٢-٢٨٣.

العلمي لوضعيات خاصة، أي بدراسات أكثر تحدداً. فإذا وصلت هذه الدراسات المحددة مستوى معيناً، وكان لها أساس أقوى في المادة العلمية التطبيقية وصارت أدق وأكثر تطوراً في تركيبها الفكري، فإننا قد نتوقع أن يعود المؤرخون إلى واجب كشف وتحليل الانتظامات الواسعة وإلى صور التطور الاجتماعي الذي حدث خلال التاريخ البشري"[١]. أي محاولة كتابة فلسفة لتاريخ البشرية.

ويبدو أن إدراك المؤرخين لهذه الحقائق قد جعلهم ـ كما يؤكد باراكلو ـ يعزفون عن الكتابة في فلسفة التاريخ أو كما يسمونها أحيانا(ما وراء التاريخ). وكانت محاولة توينبي آخر المحاولات الكبيرة في هذا المجال، وقد ذكر باراكلو أنه في ضوء الاتجاهات الفكرية الحاضرة "لا يؤمل أن يظهر شيء من ذلك في المستقبل القريب"[٢].

إن ما تقدم يشير إلى أن فلسفة التاريخ بمفهومها (التأملي) أو (ما وراء التاريخ) قد وصلت أقصى مداها في محاولة توينبي (دراسة في التاريخ) وقد أخذت التطورات الفكرية المعاصرة تفسح المجال لنمو وتطور اتجاه آخر في فلسفة التاريخ، وهذا الاتجاه هو ما سبق أن أشرنا إليه باسم (الفلسفة النقدية للتاريخ)، وهي ستكون موضع العرض والمناقشة بالتفصيل في الباب التالي من هذا الكتاب.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨٣.

(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة في الابحاث التاريخية، ص ٢٧٨.



الباب الرابع

الفلسفة النقدية للتاريخ والمستقبل



إن المراجعة النقدية لما قدمه أبرز فلاسفة التاريخ المحدثين، وكان آخرهم أرنولد توينبي قد أوضحت أن فلسفة التاريخ التأملية قد وصلت إلى طريق مسدود، وأنه في ضوء الاتجاهات الفكرية المعاصرة لا يؤمل أن يظهر شيء منها في المستقبل القريب. وقد عرض باراكلو عددا من الشروط الواجب توافرها في مجال الدراسات التاريخية قبل التفكير مجددا بكتابة فلسفة للتاريخ.

أن هذا الواقع، يفرض على الباحث العمل على تلمس الشروط والآفاق العلمية التي أفرزها تطور البحث التاريخي والفلسفي في هذا المجال والتي تبشر بآفاق مستقبلية قد تساعد على ظهور فلسفة للتاريخ أكثر علمية وشمولية مما قدمته الفلسفاتالتأملية التي تم عرض ما لها وما عليها في الفصول السابقة من الكتاب.

وتعد الفلسفة (النقدية) للتاريخ الوجه المقابل لفلسفة التاريخ (التأملية)، والتي أسهمت في نشأة علم التاريخ المعاصر، وهي تنطوي على إمكانيات واسعة في مجال تطوير الأسس المعرفية لهذا العلم، وتوفير الشروط المساعدة لانطلاقة جديدة لفلسفة التاريخ.

والحقيقة، أن الأسس التي قامت عليها الفلسفة النقدية للتاريخ لم تكن بعيدة عن الوسط الذي نشأت فيه فلسفة التاريخ (التأملية)، وذلك لأن الرواد الذين قدموا الأفكار والنظريات التي قامت على أساسها فلسفة التاريخ كانت لهم مساهماتهم البارزة في وضع الأسس العامة للفلسفة النقدية للتاريخ. وأن الرجوع إلى المباحث التي استعرضنا فيها مساهمات كل من ابن خلدون، وفيكو، وفولتير، وهيردر، وهيجل في هذا الكتاب في مجالات النقد التاريخي وفلسفة التاريخ لكفيلة بتقديم الأدلة الواضحة على وجود ذلك الترابط القوي بين الفلسفة النقدية للتاريخ بصفتها القاعدة التي توفر الحقائق الصلبة التي تمهد الطريق للوصول إلى فلسفة سليمة للتاريخ وبين فلسفة التاريخ.

ويبدو أن حماسة بعض المؤرخين والفلاسفة إلى تقديم فلسفة شاملة للتاريخ مع قلة الحقائق التاريخية المتوافرة بين أيديهم لإنجاز هذا العمل قد حملتهم على كتابة نظرياتهم في فلسفة التاريخ استنادا إلى قناعاتهم وأفكارهم المسبقة... ومن هنا وصفت بـ(فلسفات التاريخ التأملية) .. وهي فلسفات لا تعبر عن الواقع التاريخي في حقيقته وإنما تعبر عن أفكار ورؤى وتطلعات أصحابها، مع تفاوت بينها من حيث القرب أو البعد عن حقائق التاريخ. وقد قمنا في الفصول السابقة باستعراض أبرز هذه النظريات في فلسفة التاريخ بما كان لها من مزايا وما وجه إليها من ملاحظات وانتقادات.

في ضوء ما تقدم، فإن العمل على إقامة جسور متينة بين مناهج البحث التاريخي والفكر الفلسفي النقدي في إطار نظرية معرفية معاصرة يعد مساهمة هامة في إطار انطلاقه جديدة في الوصول إلى فلسفة تاريخ معبرة بصدق عن حقائق التاريخ وقضاياه. ومن الأمثلة على هذا النوع من التواصل بين الفكر الفلسفي والفلسفة النقدية للتاريخ ما قدمه (وولش) في كتابه مدخل إلى فلسفة التاريخ، حيث أوضح أن يسعى لإقامة ترابط بين المفهوم العقلاني النقدي لفلسفة التاريخ كما دعى إليه فولتير ومن قبله ابن خلدون وبين (فلسفة العلم) وهي فرع كامل للدراسة الفلسفية، ويعترف بذلك حتى أكثر الفلاسفة تطرفا ومعارضة للميتافيزيقيا. وفي هذه الحالة على الفلاسفة أن يعترفوا كذلك بإمكان فلسفة التاريخ في إحدى صورتيها، وهي الصورة النقدية التحليلية للتفكير التاريخي. أن هذا المفهوم لفلسفة التاريخ يعنى بالبحث النقدي في خصائص التفكير التاريخي، وتحليل بعض الوسائل التي يتبعها المؤرخون ومقارنتها ببعض الوسائل التي تتبع في مجالات أخرى مثل العلوم الطبيعية. وبهذا الفهم فإن فلسفة التاريخ تصبح جانبا من فرع من الفلسفة التي تدعى نظرية المعرفة أو (الأبتسمولوجيا)[١].

والحقيقة، أن هذا الترابط والتفاعل الذي يتحدث عنه وولش بين فلسفة العلم والفكر التاريخي كان قد بدأ في أوروبا منذ القرن السابع عشر حينما اتجه

---

(١) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص١٦-١٧، ١٦١، راجع أيضا: الملاح، د. هاشم يحيى، مستقبل فلسفة التاريخ بين المنهج التأملي والمنهج التجريبي، مجلة دراسات فلسفية، بغداد (بيت الحكمة) عدد ٢ سنة ٢٠٠٠ ص٥-١٢.

بعض المؤرخين إلى محاولة تطبيق قواعد المنهج العلمي (الطبيعي) في مجالات البحث التاريخي بعد إجراء بعض التعديلات عليه، مما أثار تساؤلات ومجالات حادة لا زالت قائمة حتى اليوم تحت عنوان : هل التاريخ علم ؟.. وهو ما سنتولى استعراض أبعاده ومعالجته في الفصل الأول من هذا الباب.

كما كان من آثار هذا التوجه ظهور معارضة قوية للتعامل مع التاريخ بوصفه علما مشابها لعلوم الطبيعية وذلك لأن عالم الإنسان يختلف عن عالم الطبيعة... وقد عبر عن آراء هذه المعارضة التي استندت إلى الفكر الفلسفي أيضا عدد من الفلاسفة والمؤرخين عرفوا بأصحاب النزعة التاريخية. وسنتولى عرض أفكار هذه النزعة وتأثيراتها، على تطور الفلسفة النقدية للتاريخ في الفصل الثاني من هذا الباب.

وكان من الآثار الإيجابية التي نشأت عن الصراع بين أصحاب النزعة العلمية الموضوعية في التاريخ وبين أصحاب النزعة التاريخية المثالية أن طرحت أسئلة جديدة وظهرت توجهات وسطية تحاول المزاوجة بين إيجابيات أفكار كل من النزعتين، فضلا عن الانفتاح على منهجيات العلوم الاجتماعية ومحاولة الاستفادة منها في دراسة التاريخ. إن هذه التطورات التي سنخصص الفصل الثالث لعرضها ومناقشة آثارها على مستقبل فلسفة التاريخ كان لها تأثيرها الواضح على الاتجاهات العامة الحديثة في الكتابة التاريخية واعتبارا من بدايات النصف الثاني من القرن العشرين.



الفصل الأول

التاريخ ومنهج البحث العلمي

■ **أولا ـ التاريخ ومنهج البحث التجريبي :**

يعد اكتشاف المنهج العلمي (التجريبي) في حقل العلوم الطبيعية أحد الأسباب التي أدت إلى نهضة أوروبا وانتقالها من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. وكان الرائد الأول لهذا المنهج هو فرنسيس بيكون الذي وضع أسسا جديدة لدراسة الطبيعة تسعى للبحث "في كيفيات المادة أو أحوال تفسيرها لا في ماهيتها، ولا يتم استكشاف الكيفيات إلا بمنهج الاستقراء الذي يقتضي جمع أكبر عدد ممكن من الأحوال المتعلقة بالظاهرة المراد دراستها في الظروف المتغيرة من أجل الوصول إلى القانون، وذلك حتى يتسنى للإنسان السيطرة على الطبيعة وتسخيرها له"[1].

ولم يقتصر تأثير هذه المنهجية على علوم الطبيعة وحدها كما كان متوقعا بل امتد ليشمل علوما أخرى وكان بضمنها علم التاريخ. وقد اعترف (فيكو) الذي يعد مؤسسا لعلم التاريخ وفلسفته في نظر كثير من العلماء في الغرب بأنه قد استفاد في هذا المجال من منهج البحث العلمي التجريبي الذي توصل إليه بيكون (١٥٦١-١٦٥٦م). ويبدو ذلك واضحا عند حديثه عن أخطاء المؤرخين الخمسة التي يحذر المؤرخين دائما وأبدا من الوقوع فيها، وهي أخطاء شبيهة بـ(الأوهام) الخمسة التي تحدث عنها بيكون، وحذر العلماء من الوقوع فيها[2].

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٢.

(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٣٧، للتفاصيل عن الأوهام التي حذر فيكو المؤرخين من الوقوع =

وفضلا عما تقدم، فقد رأى بيكون أن التاريخ يرتبط بملكة الذاكرة عند الإنسان، وهذا يعني "أن المهمة الجوهرية للتاريخ هي استذكار وتسجيل الماضي تسجيلا يصور الأحداث بحقيقتها وواقعها"(١)... وهذا يدل على أن بيكون كان يرى أن على المؤرخ أن يكون موضوعيا وأن يلتزم بقول الحقيقة لا أكثر ولا أقل، وهو الأمر الذي غدا في ما بعد بمثابة المثل الأعلى للمؤرخين الموضوعين من امثال رانكة.

ويستنتج كولنجوود من المقولة الآنفة الذكر أن التاريخ من وجهة نظر فرنسيس بيكون: "يجب قبل كل شيء أن ينصرف إلى الاهتمام بالماضي، وفي هذا ما ينفي الادعاء القائل بأن في مقدور المؤرخين التنبؤ بالمستقبل، كما أنه في نفس الوقت ينفي الفكرة القائلة أن مهمة المؤرخ الأولى هي تتبع نشاط المشيئة الإلهية في تشكيلها حقائق التاريخ، وإنما ينصرف اهتمام المؤرخ إلى الحقائق نفسها"(٢).

وإذا كانت مساهمة بيكون في تطور العلوم التاريخية قد اقتصرت على المنهج فإن مساهمة بعض فلاسفة العلوم الطبيعين من أمثال جون لوك وهيوم قد امتدت إلى الأسس الفلسفية التي يقوم عليها التاريخ، وكانت المناسبة التي حفزت هؤلاء العلماء للكتابة عن التاريخ هي الدفاع عن المعرفة التاريخية بسبب تشكيك ديكارت في قيمتها العلمية. وكان مما قاله ديكارت في هذا المجال: "... إنك لتجد ألوانا من التاريخ، بالرغم من صدقها وبالرغم من أنها لا تبالغ أو تغير من قيمة الأشياء، تعمد إلى حذف بعض الاعتبارات الدنيئة غير المشرفة، لتجعل منها مادة تستحق القراءة. ومن ثم، نجد أن الأحداث التي يعرض لوصفها التاريخ، لم تقع بالشكل الذي صورت به، وهؤلاء الذين يحاولون محاكاة هذه الأعمال، يميلون إلى محاكاة فرسان القصص أو التفكير في أعمال بعيدة الوقوع"(٣).

لقد استند دفاع الفلاسفة الطبيعيين عن التاريخ وعلى الأخص هيوم ولوك

= فيها يراجع الباب الثالث، الفصل الأول، مبحث الأوهام المؤرخين.

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص١٢٢.

(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٢٤.

على المقولات الآتية:

أ ـ "أن المعرفة الإنسانية لابد أن تقصر دون إدراك الحقيقة المطلقة والعلم اليقين، ولكنها (على حد تعبير لوك) قد تبلغ مبلغ اليقين الذي تتطلبه ظروفنا (أو كما يقول هيوم) إن العقل لا يستطيع أن يبدو سحب الشك ولكن الطبيعة نفسها (او الطبيعة الإنسانية) تكفي لهذا الغرض وتفرض علينا في حياتنا العملية ضرورة قصوى، هي أن نعيش ونتكلم ونعمل كغيرنا من الناس"(١).

ب ـ "أن التجريبية تعني أن تتوقف المعرفة على الموضوع المدرك بحيث لا يصبح للذات المدركة إلا دورا ضئيلا، وإذا كانت المعرفة التاريخية تقوم على علاقة بين طرفين: المادة التاريخية وعلى المؤرخ، فإن انعكاس أثر فلسفتي لوك وهيوم على التاريخ إنما يعني أن المعرفة التاريخية تقوم على المادة التاريخية لا عقل المؤرخ"(٢).

وفي توضيح هذه الفكرة يقول كولنجوود: "ولو صدق أن ضروب المعرفة كلها مشتقة من التجارب، لكانت هذه المعرفة من إنتاج التاريخ. لقد سبق أن قال بيكون أن الحقيقة وليدة الوقت، ذلك أن اصدق ألوان المعرفة يأتي ثمرة للتجارب الناضجة التي حركتها الأحداث"(٣).

ج ـ أن الطريقة الطبيعية للتفكير في التاريخ، حيث لا تتألف من قضايا عامة مجردة، وإنما تتألف من أفكار تتعلق بالمادي الواقعي، تمنح المعرفة التاريخية مشروعية أقوى من تلك التي تستند إليها أغلبية العلوم الأخرى من وجهة نظر لوك وهيوم وبركلي، لأن التاريخ لم يأخذ على عاتقه أكثر مما رسم لنفسه من حدود، ولا هو يعتمد على افتراضات ميتا فيزيقية هي مثار الشك والجدل(٤).

وفضلا عما تقدم فقد كان لمنجزات بعض العلماء ومواقفهم العامة وبخاصة من رجال الدين وتعاليم الكنيسة أثر واضح في نشأة النزعة الطبيعية في التاريخ، وإن ثمة ذلك بصورة غير مباشرة وذلك لأن معارضة الكنيسة لآراء العلماء من أمثال كوبرنيكس وجاليلو وقيامها باضطهادها من أجل حملهم على تغيير آرائهم

(١) المرجع نفسه، ص١٤٤.
(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٣.
(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٤٣.
(٤) المرجع نفسه، ص١٤٤-١٤٨.

العلمية قد أثار شكوكا واسعة حول المسلمات الفكرية للكنيسة وشجع المؤرخين على الشك في النصوص المقدسة والسعي لنقدها وبيان أوجه التناقض فيها[١].

وقد تجلى هذا التوجه النقدي تجليا واضحا في الأعمال العلمية التي ظهرت على يد مؤرخي حركة الاستنارة وبخاصة في أعمال هيوم التاريخية وفولتير[٢]. وقد تميزت هذه الأعمال بصفتين رئيستين هما :

أ ـ النزعة التاريخية التي سادت عصر الاستنارة كرد فعل على سلطة الكنيسة. وقد اتخذ النقد طابعا عنيفا إلى الحد الذي جعله يسعى لإخضاع الأخبار التاريخية التي وردت في التوراة الإنجيل إلى النقد التاريخي.

ب ـالنزعة الإنسانية التي تعلي من مكانة الإنسان وتسعى إلى تحريره من آثار الخطيئة الأولى التي كبلته بها التعاليم الدينية (الكنيسة). ومن ثم، فقد صبحت أفعال الإنسان موضوعا للبحث التاريخي بصرف النظر عن التقييم الديني لها، كما استبعدت أية قوة غيبية عن مجالات النظر في تحديد مسار التاريخ وحركته[٣].

■ ثانيا ـ الفلسفة الوضعية والتاريخ :

وحينما ظهرت الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر سعت إلى بسط مفاهيمها على التاريخ إذ أن العلم يقوم في نظرها على دعامتين :

"أولهما : التثبت من الحقائق، وثانيهما : صياغة القوانين. أما عن الحقائق فكان التثبت فيها يأتي سريعا عن طريق الادراك الحسي، وأما عن القوانين فكانت تصاغ عن طريق القضايا العامة التي تستند إلى استقراء هذه الحقائق. وكان من نتيجة هذا الاتجاه كتابة التاريخ بأسلوب جديد نستطيع أن نسميه كتابة التاريخ استنادا إلى المذهب الوضعي"[٤].

ويلاحظ أن المؤرخين كانوا حاذقين في مجال كتابة التاريخ استنادا إلى مبدأ البحث عن الحقائق والتثبت منها، وقد قدموا الكثير في هذا المجال، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقدموا شيئا ذو أهمية في مجال اكتشاف القوانين التي تربط بين الحقائق الجزئية[٥]. وقد كان ذلك مصدر شكوى فلاسفة المذهب الوضعي وذلك

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٤.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٤٨.
(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٥.
(٤) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٣٠-٢٣١.
(٥) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٣١، ٢٣٥-٢٣٧.

لأن "مجرد التثبت من الحقائق، لأجل الحقائق، لن يبعث على الاقتناع، وإن المبرر لهذا التثبت هو شيء أسمى منه أو شيء أبعد منه يمكن أو يجب أن يعمل على الاستعانة بالحقائق التي يثبت صدقها"(١).

في ضوء ما تقدم، فقد اقترح أوكست كونت إيجاد علم جديد يسمى بعلم الاجتماع. وقد افترض أن يبتدئ هذا العلم "باكتشاف الحقائق ذات الصلة بالحياة الإنسانية (وتلك مهمة المؤرخين) ثم يتنقل منها إلى العلائق السببية التي تربط بين الحقائق : حينئذ يكون عالم الاجتماع هو المؤرخ الممتاز الذي يرتفع بالتاريخ إلى مرتبة العلم، عن طريق التفكير العلمي في نفس الحقائق التي فكر فيها المؤرخ استنادا إلى الناحية التجريبية فقط"(٢).

وقد استنتج كولنجوود من هذه الإشكالية التي واجهت المؤرخين وعجزهم عن الاستجابة لمتطلبات المذهب الوضعي وجود اختلاف جذري في حقيقة كل من العقل والطبيعة، فالعقل في نظر المؤرخين (المثاليين) "كيان مستقل، وشيء يختلف في جوهره عن الطبيعة. والعملية التاريخية في نظر الواقعيين (الوضعيين)، لم تكن لتختلف عن العملية الطبيعية من يمكن تطبيقها على تفسير التاريخ"(٣). من وجهة نظرهم.

لقد كنا نتوقع بحسب راي كولنجوود أن يحصل انفصال بين منهج المؤرخين الذي يعتمد على العقل في البحث عن الحقائق الجزئية (المتغيرة)، وبين المنهج الوضعي الذي يعتمد التجربة في البحث عن الحقائق (الثابتة) من أجل اكتشاف القوانين العامة التي تفسر العلاقة بين الحقائق. إلا أن ظهور نظرية دارون عن (أصل الأنواع) اخر هذا الانفصال، إذ فسرت ظاهرة (الانتخاب الطبيعي) خطأ من قبل أتباع دارون بأنها دليل على أن الطبيعة تقوم في حقيقتها على قاعدة التطور والتغير شأنها في ذلك شأن العقل، مما يجعل في الإمكان دراسة كل من الطبيعة والعقل بموجب منهج واحد وهو المنهج الوضعي التجريبي(٤).

وقد توصل كولنجوود إلى أن التوفيق بين دراسة الطبيعة ودراسة التاريخ في

(١) المرجع نفسه، ص٢٣٢.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٣٢.
(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٣٣.
(٤) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٣٣-٢٣٤.

إطار منهج واحد "كان من نتيجته الاضرار بالعلوم الطبيعية لأنه ينتهي إلى الافتراض بأن التطور الطبيعي ينطوي على تقدم من النوع الآلى الإنشائي بفضل قانونه الذي ينتظم أشكالا من الحياة تتطور إلى ما هو اسمى منها. وكان من المحتمل أن يضر بالتاريخ عن طريق الافتراض بأن تقدم التاريخ اعتمد على نفس ما سموه قانون الطبيعة، وأن طرق البحث في العلوم الطبيعية في شكلها التطوري الجديد يكفي لدراسة العمليات التاريخية. ولكن الذي جعل التاريخ بمعزل عن هذا الضرر، هو أن منهاج البحث التاريخي كان قد تبلور فعلا في هذه الفترة، وتكامل علمية واعية "[١].

■ ثالثا ـ منهج البحث التاريخي:

لقد استطاع المؤرخون في النصف الأول من القرن التاسع عشر التوصل إلى منهج جديد في دراسة التاريخ يعتمد على علم اللغة (الفيلولوجي) في نقد النصوص التاريخية من أجل التعرف على تاريخ كتابة النص وكشف ما قد يكون دخل عليه من إضافات أو تحويرات تجعله مختلفا في قليل أو كثير عن الأصل الحقيقي. وكان من نتائج هذا الإنجاز أن أصبح للمؤرخين منهجا مستقلا عن المنهج العلمي الذي وعى له الوضعيون وهو يتميز بالبحث عن الحقائق كما وقعت فعلا.

وعلى الرغم مما تقدم فإن هذا المنهج لم يفلت من تأثيرات المذهب الوضعي تماما. وكان من أبرز مظاهر هذا التأثير :

أ ـ العمل على تجزأة موضوع البحث إلى أجزاء صغيرة مستقلة بعضها عن البعض الآخر ودراستها من أجل التحقق من مدى مطابقتها للحقيقة.

ب ـ التزام الموضوعية التامة في دراسة التاريخ واستبعاد كل العناصر الذاتية ذات الأثر في تكييف وجهة نظر المؤرخ، لأنه لا يجوز للمؤرخ أن يصدر أحكاما تقييمية أو أخلاقية على وقائع التاريخ وقضاياه فيقول هذا حسن وذاك سيئ، وإنما عليه أن يعرض علينا ما حصل في الماضي بكل حيادية وتجرد[٢].وقد عبر (رانكة) عن هذا الموقف خير تعبير حينما قال: "لقد ادعى البعض أن

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٣٤-٢٣٥.

(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٣٥-٢٣٧.

التاريخ محكمة الماضي ومدرسة الحاضر لتنتفع به أجيال المستقبل. إن عملي هذا لا يتطلع إلى تحقيق مثل هذه الأهداف السامية وإنما يرمي فقط إلى وصف حوادث الماضي كما حدثت فعلا"[١].

وقد أصدر المؤرخون في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عددا من الكتب والدراسات التي تشرح مناهج وطرق البحث في التاريخ في ضوء المبادىء التي يقررها المذهب الموضوعي في مجال البحث العلمي مع مراعاة الطبيعة الخاصة للتاريخ. وكان من أبرز هذه الكتب :

"خطط التاريخ لدويسن (١٨٥٨)، طرائق الدراسة التاريخية لفريمان (١٨٨٦)، كتاب في الطريقة التاريخية لبرنهايم (١٨٨٩)، المدخل إلى الدراسات التاريخية لمؤلفه سنيوبوس (١٨٩٨)، في نظرية التاريخ وطريقته لماير (١٩٠٢)، منطق التاريخ لمؤلفه مرمب (١٩١٩) "[٢].

■ رابعا. هل التاريخ علم؟

لقد وصف المؤرخ البريطاني بري (Bury) في محاضرته الافتتاحية التي ألقاها في جامعة كمبرج في عام ١٩٠٣ التطورات الآنفة الذكر بقوله : "إن التفكير التاريخي بالشكل الذي نتصوره الآن شيء جديد في هذا العالم، لا يزيد عمره عن قرن واحد، وهو يختلف عن العلوم الطبيعية كل الاختلاف، ولكن له طالعه الخاص به، بما يقدم للبشرية من صورة جديدة لهذا العالم بالإضافة إلى أسلحة جديدة يتسلح بها العقل..."[٣]. ثم انتهى بري من هذه المقدمة إلى تقرير أن الشيء الجديد الذي جاء به التفكير التاريخي هو تحول التاريخ إلى علم. وقد عبر عن ذلك بقوله : "ما التاريخ إلا علم من العلوم لا أكثر ولا أقل .. "[٤].

ويلاحظ أن كولنجوود ـ وهو من أصحاب النزعة التاريخية ـ وقد وجد أن الجزء الأول من محاضرة بري يتضمن اعترافا بأن التفكير التاريخي شيئا جديدا

---

(١) د. عبد الله العروي، مفهوم التاريخ. المفاهيم والأصول -، (المركز الثقافي العربي)، ١٩٩٢، ص٣٥٤.

(٢) هرنشو، علم التاريخ، ص١٠-١١.

(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٦٧.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٦٧.

يختلف عن العالم... ثم هو لا يلبث في ختام محاضرته أن يؤكد وجود تطابق تام بين التاريخ والعلم، مما يدل على وجود صراع عنيف في فكره بين نظرة الفلسفة الوضعية إلى التاريخ ـ والتي كان بري ينتمي إليها ـ وبين النظرة التاريخية المثالية والتي كان بري قد تأثر بمقولاتها... لقد عانى بري من هذا التناقض كثيرا ـ كما يقول كولنجود ـ ولكنه لم يستطع أن يحسمه نهائيا وبقي عقله حتى النهاية متعلقا بالأفكار الوضعية إلى التاريخ بوصفه علما لا أكثر ولا أقل[١].

وقد تعرض بري إلى انتقادات شديدة بسبب رأيه الآنف الذكر من قبل أصحاب الفلسفة الطبيعية الذين رأوا أن التاريخ هو دون العلم بكثير وذلك لأن "مادة التاريخ تختلف عن مادة العلوم التي يشتغلون بها من حيث كونها غير ثابتة ولا قابلة للتحديد، وأنه ليس من الميسور أن نعاين وقائع التاريخ معاينة مباشرة، وأن الاختبار والتجربة أمران غير ممكنان في الدراسة التاريخية، وأن كل واقعة من وقائع التاريخ المسلم بها قائمة بذاتها وليس في الإمكان تصور ظروف يتكرر فيها وقوعها، وأنه من أجل ذلك لا يتأتى تقسيم الوقائع على وجه الدقة، ولا يمكن أن نصل في التاريخ إلى شيء من قبيل التعميمات أو القوانين العلمية، وأن مادة التاريخ فوق ذلك كله مركبة تركبا لا نهاية له، وأنه ليس ثمة اتفاق بين المؤرخين على ما هو هام من الوقائع وما ليس بهام، وأن عنصر المصادفة كل تقدير سابق، ويحبط كل محاولة ترمي إلى تسلق الحوادث والأخبار قبل وقوعها، وإن ما يبدو على كل منا ـ وذلك فوق كل شيء ـ من قيم شخصية، وحرية الإرادة، يجعل كل مجهود يرمي إلى إقامة التاريخ على أسس علمية مجهودا ضائعا بل وداعيا إلى السخرية والاستهزاء"[٢].

ويبدو أن النقد الذي وجه لوجهة نظر (بري) لا يخلو من تحامل ومن سوء فهم، وذلك لأن بري قد أعلن صراحة أن التاريخ (يختلف عن علوم الطبيعة)، ولكنه في الوقت نفسه (علم من العلوم... له طابعه الخاص به). فلا غرابة أن يلاحظ هرشو وهو يناقش هذه المسألة أن الخصومة التي ثارت حول مسألة : هل

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٦٧-٢٧٠.

(٢) هرنشو، علم التاريخ، ص٣.

التاريخ علم؟ هي "إلى حد بعيد خصومة لفظية، وأنه لو مهد للموضوع بتعريف الألفاظ وتحديد معانيها، فربما كعن الناس معظم عنائها. إن لفظي (علم)[١] (تاريخ) مبهمان غامضان، فإذا لم يعني لتعرفهما، فمن الممكن، بل من المحتمل، أن من يستعملوهما في الجدال يستخدمونهما في معنيين مختلفين مستقلين استقلالاً يتعذر معه أن ينتهوا إلى نتيجة ما"[٢].

في ضوء ما تقدم، فقد أوضح شارل سنيوبوس: "أن التاريخ علم ما في ذلك ريب، لأننا نستطيع أن نطلق كلمة (علم) على كل مجموعة من المعارف المحصلة عن طريق منهج وثيق للبحث في نوع واحد معين من الوقائع، فهو علم الوقائع التي تتصل بالأحياء من الناس (مجتمع) خلال توالي الأزمنة في (الماضي). ويدخل في عداد العلوم الوصفية، وهي تختلف عن العلوم العامة اختلافا بينا. فهذه العلوم (الميكانيكا، والفيزياء، والكيمياء، وعلم الأحياء) تعمل لاكتشاف قوانين، أعني متوالية ثابتة من الظواهر التي من نوع واحد، ضاربة صفحا عن الأحوال الواقعية الزمانية والمكانية لأن هدفها ليس تقرير الواقع، بل التنبؤ بما سيكون في أحوال معلومة. والعلوم الوصفية تسعى لمعرفة وقائع جزئية، فتبحث كيف تتوزع: أما في المكان وحده (علم الكون علم الجغرافية، علم المعادن، علم النبات، علم الحيوان)، أو في المكان وتوالي الأزمنة معا، وإلى هذا النوع الأخير (الجيولوجيا، علم العصور العتيقة) ينتسب التاريخ أيضا، لكن له وضعا نسيج وحده، فبينما جميع العلوم لا تعمل إلا في نوع واحد من الظواهر نجد أن التاريخ يجب عليه أن يدرس في آن واحد نوعين من الوقائع المختلفة كل الاختلاف:

١. وقائع مادية تعرف بالحواس (أحوال مادية وأفعال بني الإنسان).

٢. ووقائع من طبيعة نفسانية (عواطف، أفكار، دوافع) لا يدركها إلا الشعور"[٣].

(١) عرف هكسلي العلم بأنه كل معرفة تقوم على الدليل والاستنباط. وعرفه الكسندر هل بأنه كل معرفة معقولة، ومن ثم، فإن العلم هو معرفة، وعيت فيها الأوضاع الصحيحة. وعرفه تجارب بأنه مجرد البحث المنظم للتصرفات التي تبدو في الظواهر الطبيعية. وعرفه هرنشو بأنه المعرفة المنظمة، المبوبة، المقننة. راجع هرنشو، علم التاريخ ص٤-٥.

(٢) هرنشو، علم التاريخ، ص٣-٤.

(٣) سينيوبوس، مقدمة كتاب: النقد التاريخي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٧٠، ص١٧-١٨.

وقد أضاف هرنشو في توضيح الأفكار الآنفة الذكر، أن التاريخ في أحد معانيه الدقيقة هو البحث والاستقصاء وطلب الحقيقة "وبهذا المعنى يكون التاريخ علما، وإلا فليس بشيء على الإطلاق"(١).

ولكن السؤال الجدير بالإجابة، إذا كان التاريخ علما، فمن أي العلوم هو؟.. يجيب هرنشو "أنه ليس كالفلك علم معانيه مباشرة، ولا كالكيمياء علم تجربة واختبار، ولكنه علم نقد وتحقيق، أقرب العلوم الطبيعية شبها به الجيولوجيا. فكما أن الجيولوجي يدرس الأرض كما هي الآن ليعرف، إذا أمكنه ذلك، كيف صارت إلى حالتها الحاضرة، فكذلك المؤرخ يدرس الآثار المتخلفة عن الماضي ليفسر بواسطتها وبقدر إمكانه ظاهرة الحاضر. وكما أن الجيولوجي يجد مادته الأساسية فيما سلم في نفايات الطبيعة من أدلة قليلة تثبت التطورات الجيولوجية القديمة، فكذلك المؤرخ يعتمد في معرفة الوقائع الماضية على آثار مادية أو سجلات أو تقاليد سلمت مصادفة من عوادي الزمن التي لا تبقي ولا تذر"(٢).

وقد أوضح (إدوارد كار) أن حرص العلماء على الربط بين البحث العلمي وبين سعيهم للوصول إلى (قوانين) عامة تساعدهم على (التنبؤ) بالتطورات المستقبلية قد أصبح الآن من الأفكار المتشددة التي كانت سائدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وذلك لأن العلماء ومنذ مطلع القرن العشرين أخذوا "يقومون بالاكتشافات ويحرزون معرفة جديدة ليس عبر وضع قوانين دقيقة وشمولية وإنما عبر وضع فرضيات تفتح الطريق للمزيد من البحث"(٣).

إن هذا التطور في مفهوم العلم وأهدافه قد جعل المسافة بين العلوم الاجتماعية ـ ومنها التاريخ ـ وبين العلوم العامة تضيق كثيرا، لوجود قواسم مشتركة بين جميع العلوم مع تميز كل علم منها ببعض الخصائص التي تميزه عن غيره. وقد عرض لنا (وولش) عددا من المقارنات بين التاريخ والعلوم الأخرى لتوضيح هذه المسألة(٤). وكان منها قوله: أنه على الرغم "من اتصاف التاريخ ببعض الخصائص الخاصة به، فإنه ليس مختلفا اختلافا عميقا عن التفكير العلمي.

---

(١) هرنشو، علم التاريخ، ص٧.
(٢) هرنشو، علم التاريخ، ص٨.
(٣) كار، ما هو التاريخ، ص٥٣.
(٤) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص١٧-٢٧.

فعلى الأخص من الصعب علينا أن ننكر رجوع المؤرخ مثل العالم إلى بعض القضايا العامة في أثناء بحثه، وإن كان لا يعلن ذلك صراحة كما يفعل العالم. فالتاريخ يختلف عن العلوم الطبيعية، لأن المؤرخ لا يسعى وراء نسق من القوانين العامة، ولكن لا يعني ذلك عدم الافتراض القبلي لمثل هذه القوانين في التفكير التاريخي. ففي الحقيقة .. إن المؤرخ دائم الاستفادة من التعميمات، وعلى الأخص التعميمات الخاصة بالوسائل المختلفة التي يتفاعل بها الناس في المواقف المختلفة. فالتاريخ إذن يفترض افتراضا سابقا قضايا عامة عن الطبيعة الإنسانية، ولا يمكن أن يكون أي بيان عن التفكير التاريخي كاملا بغير تقدير صحيح لهذه الحقيقة "[١].

وتفصيلا لما تقدم، فقد تولى (كار) عرض ومناقشة الحجج التي يعرضها أصحاب وجهة النظر التي تسعى لاستبعاد التاريخ وغيره من العلوم الاجتماعية من تعريف العلم بمفهومه التقليدي المستند إلى مواصفات العلوم الطبيعية كما كانت سائدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد لخص كار هذه الحجج على النحو الآتي :

" (١) أن التاريخ يتعامل مع الاستثنائي في حين يتعامل العلم مع العمومي. (٢) أن التاريخ لا يعلم أي درس. (٣) أن التاريخ غير قادر على التنبؤ. (٤) أن التاريخ ذاتي بالضرورة، لأن الإنسان يقوم بملاحظة نفسه. (٥) أن التاريخ، على نقيض العلم، يتطرق إلى قضايا الدين والأخلاق. "[٢].

وبالنظر لأهمية الحجج وشيوعها سنتولى عرض ملاحظات كار حولها وبإيجاز شديد :

١ ـ على المستوى الفلسفي فإن مفاهيم (العموم) و (الخصوص) مفاهيم نسبية تختلف من علم إلى علم، ومن مفكر إلى مفكر آخر، وقد يصل هذا الاختلال إلى درجة إنكار فكرة العمومية نفسها. وقد استشهد كار على ذلك بمقولة الفيلسوف الإنكليزي هوبز الشهيرة : "لا شيء عمومي في هذا العالم سوى الأسماء، لأن كل واحد من الأشياء المسماة هو مفرد ووحيد"[٣]. وقد عقب

(١) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص٢٧-٢٨.
(٢) كار، ما هو التاريخ، ص٥٦-٥٧. (٣) كار، ما هو التاريخ، ص٥٧.

كار على ذلك بقوله : "وبالتأكيد فإن ذلك يصح بالنسبة للعلوم الفيزيائية : أن أي تشكيليين جيولوجيين، وأي حيوانيين من الفصيلة نفسها، وأي ذرتين، ليسا متطابقتين، واستطرادا فإن أي حدثين تاريخيين ليسا متطابقين"(١).

ومع إدراك العلماء لهذه الحقيقة الأولية فإنهم يحاولون الانتقال من الخاص إلى العام ومن الجزئي إلى الكلي عبر البحث عن الخصائص المشتركة بين الأشياء أو الأحداث، ويتم ذلك بالنسبة للمؤرخين عبر استخدام بعض المصطلحات اللغوية العامة مثل مصطلح (الحرب) الذي يعبر عن أنواع مختلفة من الحروب، و (الثورة) و (السلام) و (السبب) و (العلة) وغيرها من المفاهيم العامة(٢).

وفضلا عما تقدم فإن المؤرخ كثيرا ما ما يسعى لتعميم النتائج التي توصل إليها من دراسة حدث معين : (الثورة الفرنسية) مثلا، على حدث آخر مشابها له من بعض الوجوه كالثورة البلشفية في روسيا(٣). وهكذا يتوصل كار إلى أن "المؤرخ ليس معنيا بالاستثنائي في واقع الأمر، وإنما بما هو عمومي في الاستثنائي"(٤). "وأنه من الخطأ القول أن التعميمات أمر غير مالوف في التاريخ، فالتاريخ ينمو بفضل التعميمات. وبكلمات السيد (ألتون) الانيقة في أحد مجلدات الطبعة الأخيرة من (تاريخ كايمبروج الحديث) فإن (ما يميز المؤرخ عن الذي يكتفي بتجميع الوقائع التاريخية هو التعميم). وكان بوسعه أن يضيف أن الشيء الذي يميز العالم الطبيعي عن هواة الطبيعة أو عن الذي يقوم بتجميع العينات الطبيعية. لكن اياكم أن تفرضوا أن التعميم يسمح لنا أن نضع رسما بيانيا للتاريخ تدخل ضمنه كل الأحداث المحددة"(٥). وينتهي كار في مناقشته لهذه النقطة إلى القول : "إن التاريخ معني بالعلاقة بين المفرد والعمومي. وبوصفك مؤرخا فليس بوسعك أن تفصلهما أو أن تعطي الأسبقية لواحد على الآخر أكثر مما بوسعك أن تفصل الواقعة والتعليل"(٦).

٢ ـ لقد تبين مما تقدم أن التاريخ لا يتعامل مع الاستثنائي فقط أو الحالات الفردية

---

(١) المرجع نفسه، ص٥٧.
(٢) المرجع نفسه، ص٥٧-٥٨.
(٣) المرجع نفسه، ص٥٨.
(٤) المرجع نفسه، ص٥٨.
(٥) كار، ما هو التاريخ، ص٥٩.
(٦) المرجع نفسه، ص٦٠.

وحدها، وإنما هو يتعامل مع الفردي والاستثنائي ليصل إلى العام. ومن ثم، فهو يفعل ذلك من أجل الوصول إلى (الدروس) أو (العبر) التي يتعلمها من التاريخ. وقد أشار كار إلى أن هناك "وفرة من الوقائع القابلة للملاحظة تناقض التأكيد القائل أن الناس لا يتعلمون شيئا من التاريخ"(١). وقد ذكر أنه لاحظ شخصيا من خلال مساهمته في مؤتمر باريس في سنة ١٩١٩ أن جميع أعضاء الوفد البريطاني الذي كان عضوا فيه كانوا يحاولون التعلم من دروس مؤتمر فينا الذي كان قد انعقد قبل ذلك بمائة سنة. وكان من جملة الدروس التي تعلموها وظلت عالقة في ذاكرته "أنه كان من الخطر لدى رسم خارطة أوروبا إهمال مبدأ تقرير المصير الذاتي"(٢). وفضلا عما تقدم، فقد أشار إلى أن كتب التاريخ حافلة بالشواهد التي تؤكد الاستفادة من دروس التاريخ من أمثال استفادة الرومان من اليونان واستفادة أوروبا الحديثة من التراث الكلاسيكي (اليوناني - الروماني) فضلا عن استفادتها من التراث (اليهودي - المسيحي) في حركات التجديد الديني وغيرها. وقد نبه كار إلى أن عملية التعلم من التاريخ لا تسير في اتجاه واحد، وإنما هي ذات طابع مزدوج فنحن نفهم الماضي في ضوء دروس الحاضر، ونفهم الحاضر من خلال دروس الماضي(٣).

٣ ـ أما بصدد ما يقوله البعض بأن التاريخ على نقيض العلم لا يقدر على التنبؤ في المستقبل، فقد ذكر كار أن التاريخ قادر على التعميم، فإن بوسعه أن يقدم مؤشرات تساعد على التنبؤ باحتمالات الأحداث في المستقبل، وإن كان ذلك بدرجة أقل دقة من العلوم الطبيعية وذلك لأن المؤرخ يتعامل مع أحداث إنسانية، وهي بطبيعتها أكثر تعقيدا بكثير من الظواهر التي يتعامل معها العالم في مجال الطبيعة.

ومع ذلك، فإن علماء الطبيعة في الوقت الحاضر لا يميلون إلى التنبؤ وإنما يتحدثون عن الاتجاهات أو إعطاء بيانات حول ما سيحدث إذا ظلت الأشياء

(١) المرجع نفسه، ص٦١.
(٢) المرجع نفسه، ص٦١.
(٣) كار، ما هو التاريخ، ص٦٢.

الأخرى على حالها أو في ظل ظروف المختبر. وهذا قريب مما يقوله المؤرخون حينما يطلقون بعض التوقعات المستقبلية استنادا إلى تجارب تاريخية معينة[١].

٤ ـ وعند مناقشة الحجة الرابعة وهي أن التاريخ ذاتي بالضرورة، لأن الإنسان يقوم بملاحظة نفسه، يوافق كار على صحة هذه الحجة، ويعدها الخط الفاصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ـ بما فيها التاريخ -، وذلك لأن "وجهة نظر المؤرخ تدخل بصورة نهائية في كل ملاحظة يقوم بها، والتاريخ مفعم في كل أرجائه بالنسبية. وبكلمات كارل مانهيام "حتى المقولات التي تصنف التجربة أو تجمع أو تنظم ضمنها تختلف تبعا للمركز الاجتماعي للمراقب .. "[٢].

إن التسليم بضعف الجانب الموضوعي في التاريخ وسائر العلوم الاجتماعية أو (نسبيته) الكبيرة تجعل من الضروري عدم المساواة بينه وبين العلوم الطبيعية، وعده علما من العلوم التي تبحث عن الحقيقة بقدر ما تسمح بها الطبيعة الإنسانية في دراسة ذاتها، فلا هي الذاتية الكاملة، ولا الموضوعية الخالصة، وإنما هي المغامرة العقلية للذات العارفة[٣].

٥ ـ ويناقش كار في هذه النقطة الأخيرة مسألة أن التاريخ، على نقيض العلم، يتطرق إلى قضايا الدين والأخلاق. ويبدو كار حائرا في هذه المسألة بين وجهتي نظر، تحاول وجهة النظر الأولى الالتزام بالموضوعية المطلقة التي هي من سمات العلوم الطبيعية، ومن ثم فهي ترى أنه ليس من واجبات المؤرخ أن يسمح لقضايا الدين والأخلاق أن تؤثر في عمله وتحمله على إصدار أحكام دينية أو أخلاقية على رجال وأحداث التاريخ. أما وجهة النظر الثانية ـ وقد رجحها كار في مناقشاته ـ فهي ترى أن التاريخ ليس من العلوم الموضوعية التي تجاوز الأحكام الذاتية لأن الذات والموضوع يتداخلان فيها بطريقة يصعب الفصل بينهما، فهي ترى أن من واجب المؤرخ أن يعطي أحكاما قيمية عن الأحداث والأشخاص الذين يقوم بدراستهم، وليس بوسعه أن يفعل غير ذلك. ومع ذلك فإن كار قد تبنى موقف أصحاب النظرة العلمية الموضوعية

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٢-٦٣. (٢) كار، ما هو التاريخ، ص٦٤.

(٣) هـ. أ. مارو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران، مصر ١٩٧١، ص١٨٨.

التي ترى أنه ليس من واجب المؤرخ أن يحكم على التاريخ، فهو يرى ضرورة الفصل بين المعتقدات الدينية للمؤرخ وبين ممارسته المهنية في دراسة التاريخ. وقد عبر عن ذلك بقوله: "من جهتي يصعب علي التوفيق بين تمامية التاريخ والإيمان بقوة ما فوق تاريخية يستند إليها معناه ومغزاه ـ سواء كانت تلك القوة إله الشعب المختار، أو إله المسيحي، أو اليد الخفية للرب، أو روح العالم الهيقلية. وفيما يتعلق بمحاضراتي هذه فسوف افترض أنه ينبغي للمؤرخ أن يحل معضلاته دون اللجوء (إلى قوة من خارجه) وأن التاريخ لعبة لا يوجد فيها (جوكر) .. "[1].

اما على مستوى موقف المؤرخ من الأخلاق، فإن كار بعد أن استعرض المصاعب والتعقيدات التي تواجه المؤرخ في هذا المجال توصل إلى أن "المؤرخ ليس ملزما أن يعطي أحكاما أخلاقية بالنسبة للحياة الخاصة للمثلين في القصة التي يرويها. لأن وجهة نظر المؤرخ والاخلاقي ليست متطابقة"[2]. "إن المعتقدات التي تتمسك بها ومقاييس الحكم التي نقيمها هي جزء من التاريخ، وهي خاضعة للبحث التاريخي بمقدار ما يخضع له أي جانب آخر من جوانب السلوك الإنساني"[3].

إن التأمل في الوصايا التي يقدمها كار للمؤرخين في صدد علاقة التاريخ بالدين والأخلاق يجعلنا نشعر أن كار كان ممزق نفسيا بين حرصه على جعل التاريخ علما من العلوم ذات الشبه بعلوم الطبيعة، وبين إقراره بأن التاريخ ذو طبيعة نسبية بسبب تداخل الذات والموضوع في دراسته. ومن ثم لابد أن يتأثر المؤرخ وهو يدرس التاريخ بمعتقداته الدينية والأخلاقية.

وفي الختام، فإن للباحث أن يتساءل: كيف يتسنى للمؤرخ أن يبحث عن العمومي في التاريخ، وأن يستخلص الدروس والعبر من دراسته إذا امتنع عن تقويم الأحداث والأشخاص واكتفى بتقديم الوصف المجرد لما حصل في الماضي؟ ولو افترضنا أنه قام بذلك ألا يمكن أن ينطوي مجرد الوصف لأحداث الماضي نفسها على (أحكام قيمية ضمنية) طالما أن المؤرخ لا يستطيع فصل مشاعره الإنسانية عن

---

(١) كار، ما هو التاريخ، ص٦٨.
(٢) المرجع نفسه، ص٦٨.
(٣) المرجع نفسه، ص٧٧.

الموضوع محل الدراسة ؟

إن دعوة المؤرخين إلى عدم تكوين أحكام قيمية أثناء دراستهم للتاريخ تبدو لنا دعوة مخالفة في جوهرها لطبيعة علم التاريخ، وربما لبقية العلوم الاجتماعية. وربما كان الأجدى من ذلك هو دعوتهم إلى التزام أقصى درجات الدقة والنزاهة والعدالة عند دراستهم وحكمهم على أحداث التاريخ .

الفصل الثاني

النزعة التاريخية المثالية وعلم التاريخ

ترجع الأصول الفكرية والمنهجية للنزعة التاريخية المثالية في دراسة التاريخ إلى سلسلة من المؤرخين والفلاسفة البارزين الذين تواصلت جهودهم على مدى قرنين من الزمان حتى وصلت ذروتها في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وكان أبرز هؤلاء المؤرخين والفلاسفة فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤م)، وهيردر (١٧٤٤-١٨٠٣م)، وهيجل (١٧٧٠-١٨٣١م)، وماركس (١٨١٨-١٨٨٣م)، ودلثاي (١٨٣٣-١٩١١م)، وكروتشة (١٨٦٦-١٩٥٢م)، وكولنجوود (١٨٨٩-١٩٤٣م).

■ أولاً ـ أسس التاريخية المثالية:

تتلخص الأسس الفكرية التي قامت عليها التاريخية المثالية في المبادئ الآتية :

أ ـ الطبيعة والتاريخ موضوعان متمايزان لكل منهما طابعه الخاص :

وقد أوضح (هيجل) أبعاد هذا التمايز بقوله أن "التغيرات التي تحدث في الطبيعة، مهما كان تعدادها اللامتناهي، فإنها لا تعرض علينا سوى دورة يعاد تكرارها باستمرار، فليس هناك (جديد تحت الشمس) يحدث في ميدان الطبيعة..."(١). أما التاريخ، فإنه يعرض لنا التغيرات التي يمر بها المجتمع الإنساني، وهو تغير من وجهة نظر هيجل "إلى الأفضل والأحسن، والنزوع إلى تحقيق مزيد من الكمال"(٢).

---

(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص١٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٧.

وقد أشار (اميل بربيه) إلى أن هيجل "هو أول من أعطى معنى قويا للتاريخية. فهو يجزم بأن الإنسان ليس سوى صيرورته، وأن زمان الصيرورة الإنسانية ليس له علاقة بزمان الطبيعة، أن الحياة العضوية لا تاريخ لها، الفكر وحده له تاريخ، يحفظ الماضي ويعكس المستقبل. وفي حين أن زمان الطبيعة هو تكرار صرف، فالزمان الإنساني خلاق: إنه ينكر ذاته ويتجاوزها طيلة تطوره: إنه ديالكتيكي "[١].

في ضوء ما تقدم، فقد قال (لوتز) في كتابه (العالم الصغير) الذي نشر في عام ١٨٥٦: "أن الطبيعة هي منطقة القوانين الجبرية، في حين أن التاريخ منطقة الارادة الحرة التي لا تخضع للجبرية"[٢].

إن هذا الوعي باختلاف عالم الطبيعة عن عالم التاريخ قد فرض على المؤرخين المثاليين السعي من أجل وضع معايير للتفريق المنهجي بين أساليب التفكير عند رجال العلم ورجال التاريخ. وهكذا فقد ظهرت محاولات عدة في أواخر القرن التاسع من قبل بعض المؤرخين الألمان ذوي النزعة التاريخية لتحقيق هذا الغرض.

إذ قرر (ويند لباند) في محاضرة ألقاها في استرا سبورج في عام ١٨٩٤م "أن التاريخ والعلم دراستان منفصلتان، ولكل منهاج بحث خاص به... ثم قال: إن هدف العلم هو صياغة القوانين العامة، وهدف التاريخ هو وصف الحقائق الفردية"[٣].

إن هذا التفريق بين العالم والمؤرخ قد حمل (ويند لباند) على القول إن معرفة المؤرخ بالأحداث التاريخية (ذات الطبيعة الجزئية)، تتألف من أحكام يصدرها تتعلق بالقيم الروحية للأحداث التي يعرض لدراستها، ومن ثم يكون تفكير المؤرخ مرتبطا بالتفكير في عالم الأخلاق، وهو أمر يبعد التاريخ عن مواصفات العلم ويجعله اقرب من حيث طبيعته إلى الفنون والآداب بحسب رأيه[٤].

ويرى (ريكارت) أن وند لباند قد حدد لنا فارقين بين العلم والتاريخ "أولهما

---

(١) بيكون، غايتان، آفاق الفكر المعاصر، ص٣٢٠-٣٢١.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٩٥.
(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٩٦.
(٤) المرجع نفسه، ص٢٩٩-٣٠٠.

فارق بين تفكير ينصرف إلى القضايا العامة وتفكير ينصرف إلى القضايا الجزئية. وثانيهما فارق بين تفكير ينصرف إلى القيم الأخلاقية، وتفكير لا علاقة له بهذه القيم"[١].

إن هذا التفريق بين الطبيعة والتاريخ وبين التفكير العلمي والتفكير التاريخي لم يؤد إلى "وضع فلسفة معقولة للتاريخ لأن الظواهر الجزئية التي انصرف تفكير المؤرخين إليها كانت من قبيل الحقائق الماضية المنفصلة بعضها عن بعض، بحيث لا تستند إلى وحدة تنسق بينها كلها من نسيج عملية حقيقية تنتظم مراحل التطور التاريخي"[٢]. كما لاحظ ذلك كولنجوود. لذا فإن علينا أن نسعى إلى البحث عن أصول الفلسفة التاريخية في مبادىء أخرى غير مبدأ تمايز عالم الطبيعة من عالم التاريخ.

ب ـ أن الحوادث التاريخية فريدة ومتطورة :

في مواجهة المعايير العامة والثابتة التي انطلق منها مفكرو عصر التنوير في إدانة العصور الوسطى بوصفها عصورا مظلمة يسودها الجهل والخرافة، ظهر هيردر (١٧٤٤-١٨٠٣م) بوصفه أبرز منافح عن النزعة التاريخية في دراسة الماضي فأكد فكرة "فردية التاريخ، إذ لا تتساوى في التاريخ لحظتان"[٣]. كما أوضح أن لكل عصر روحه وقيمه وطابعه الخاص، ولا يجوز للمؤرخ أن ينظر إلى الماضي بعين الحاضر، وإنما عليه أن يحاول فهم طبيعة العصر الذي يدرسه، وأن يسعى إلى الإحساس به والعيش في إطاره، ومن ثم أن ينظر إلى الماضي بعين الماضي[٤].

لقد عد هذا الربط بين فرادة الحادثة التاريخية والتطور أحد معالم التاريخية المثالية منذ عهد هيردر وحتى الوقت الحاضر، إذ نجدها قوية وواضحة عند هيجل ورانكة وماركس دلثاي، وكروتشة وكولنجوود وغيرهم. وقد ذهب (مينكه) إلى أن فكرة أن الحوادث البشرية فريدة ومتطورة، فكرة ثورية (غيرت مجرى التفكير البشري). وكان بور كهارت قد أكد قبله : "لم يسبق أن حكم أحد، مثلما نفعل اليوم، على الأفراد باعتبار سوابقهم والظروف التي أحاطت بحياتهم" ويواصل

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠٥.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٧.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٨.

قائلا : "كما أننا لا نتذوق اليوم موسيقى اليونان فمن المحتمل جدا أن لا تتذوق انسانية المستقبل موزارت وبتهوفن". ويعقب العروي على ذلك متسائلا : "هل التفكير حسب هذه القواعد يمثل ثورة فعلا ؟ (ويجيب) : يكفي أن نعود إلى كتابات الهند، إلى حوليات الصين، إلى جل مؤلفات المسلمين والمسيحيين في القرون الماضية، لندرك أن الحس بالخصوصيات وبالتطور كان بالفعل ضعيفا جدا. إن التقليد، كمنهج عام يتحكم في العقل والشعور والسلوك، هو وسيلة لمحو الفوارق والمميزات الناتجة عن تغير الأحوال وتعاقب الأزمنة .. "[١].

إن هذا المفهوم الذي وصف بالثورة على المفاهيم القديمة الراسخة وعلى المفاهيم التي بشر بها مفكرو الثورة الفرنسية في مجال دراسة التاريخ وعلى رأسهم فولتير تمثل إدانة لمنهج الحكم على الماضي من خلال المفاهيم الأخلاقية والعقلانية التي كانت سائدة في ذلك الحين، وهي تطرح جملة تساؤلات لخصها العروي بقوله : "تتلخص الثورة التاريخانية في نفي هذا المنظور الانتقائي. هل يصح أن نلغي من سجل الماضي فترات كاملة بدعوى أنها في نظرنا، سخيفة أو جاهلة ؟ هل يصح أن نفرق بين تاريخ شريف (يصور تقدم الإنسانية العاقلة) وتاريخ حقير دنيء (يصف أحوال انسانية همجية) ؟ هل يصح أن نتصور أن تقليدا ما، أي تاريخ جماعة معينة، باهت إلى حد أنه ينهار بمجرد أن يحكم ببطلانه فرد أو جمع قليل من الأفراد ..". إن هذه التساؤلات التي طرحها أصحاب النزعة التاريخية في مواجهة المنهج الانتقائي العقلاني في دراسة التاريخ تثير سؤالا أكثر خطورة من حيث الآثار المترتبة على الإجابة عنه، وهو "هل التاريخ تاريخ في كل لحظة من لحظاته، أم هو تاريخ في لحظة معينة واحدة، الأخيرة مثلا ؟.. إذا كانت الأولى، كيف يستطيع المؤرخ، الذي يعيش حتما في لحظة خاصة، أن يفهم سائر اللحظات على الوجه الصحيح ؟.. وإذا كانت الثانية، يستطيع أن يفهم الأخيرة وبالتالي التاريخ كله، لأنه يعيش فيها، لكن سينظر بالضرورة إلى اللحظات السابقة على أنها مجرد تمهيد وتخطيط"[٢].

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ (المفاهيم والأصول) ج٢ ص٣٤٧.

(٢) العروي، مفهوم التاريخ، ج٢، ص٣٥٣.

أن بحث هذه الإشكالية كما تناولها أصحاب النزعة التاريخية ستبدو أكثر وضوحا عند عرضنا للمبدأين الآتيين من المبادىء التي قامت عليها التاريخية المثالية :-

ج ـ العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع :

وكان فيكو أول المؤرخين الذين استخدموا هذا المبدأ من أجل وضع أساس فلسفي للمعرفة التاريخية مستفيدا في ذلك من الفلسفة التجريبية للفيلسوف الإنكليزي لوك[١]. إن موضوع التاريخ في ضوء هذا المبدأ هو (الإنسان)، حيث يستطيع المؤرخ من خلال إنسانيته أن يستوعب أفعال الإنسان وأن يفهمها، وأن يتآلف معها[٢]. وتتلخص أفعال الإنسان في التاريخ في المعطيات الحضارية التي حققها كاللغة والعادات والقانون ونظم الحكم وغيرها[٣].

انطلاقا من هذه المقدمة الفلسفية لتأصيل المعرفة التاريخية فقد وضع فيكو مجموعة من القواعد المنهجية في البحث التاريخي تسعى إلى حماية المؤرخين من الوقوع في الأوهام وتساعدهم على سلوك الطرق التي تمكنهم من معرفة الحقيقة في التاريخ. وقد كان فيكو متأثرا في ذلك بمنهج بيكون في مجال البحث العلمي[٤]. فلا غرابة أن تمثل القواعد المنهجية التي وضعها القاسم المشترك لكل المؤرخين الجادين في البحث عن الحقيقة سواء أكانوا ممن يوصفون بالتاريخانية أم الوضعية أم الليبرالية، ذلك لأن أعلام التاريخ النقدي الاحترافي ـ كما يقول عبد الله العروي - : "يهتمون بالجزئيات، بالأحداث في أعيانها وليس في عيوبها، يخضعون لمنطق الحقبة المدروسة، يتحاشون الأحكام الشخصية (أثناء البحث)، يعترفون بحدود المعرفة التاريخية في إطارها البشري، يلحون على خصوصية تطور كل وضع من الأوضاع. أين توجد نقطة الاختلاف بينهم ؟ في المغزى والمقصد. التاريخاني هو من يدعى أنه يدرك مباشرة غاية التاريخ في عملية ذهنية تشبه الكشف، في حين أن الوضعاني لا يفترض أي مغزى ويقول أن هدف

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص١٣١. (٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص١٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٢.

(٤) بخصوص أوهام المؤرخين والقواعد المنهجية في البحث التاريخي لدى فيكو راجع الفصل الأول من الباب الثالث من هذا الكتاب.

التاريخ هو معرفة التاريخ. أما الليبرالي فإنه يؤمن أن موضوعيته أثناء البحث لا تمنعه في اخر المطاف من إصدار حكم أخلاقي على حوادث الماضي"[١].

د ـ التعايش العقلي مع الماضي وتمثل أحداث التاريخ:

إن المؤرخ الملتزم بأصول النزعة التاريخية المثالية إلى حد التمذهب بـ(التاريخانية) يعد الالتزام بهذا المبدأ بحسب ما عرضه، رواد هذا المذهب المتأخرون وعلى رأسهم ولثاي وكروتشة وكولنجوود هو العامل الحاسم في تمييز المؤرخ ذي النزعة التاريخية، وهو شان معظم المؤرخين المحترفين، وبين المؤرخ الملتزم بـ (التاريخانية ـ Historicisme). أن البحث الذي يقوم به المؤرخ المحترف يبقى على دقته وتقنيته من وجهة نظر أصحاب النزعة التاريخانية: برانيا عن الإنسان لأنه يدرس التاريخ بوصفه موضوعاً وبوصفه جسداً جامداً، لا يمثل سوى خطوة أولى يجب أن تتبعها خطوة ثانية وإلا بقيت عقيمة .. "فبعد وصف التاريخ كمادة ياتي دور التضمين، أي الإدراك، الكشف عن المغزى، تحويل البراني إلى جواني حتى يصبح المدروس جزءا من ذات الدارس، وإلا ما كان إدراك، ولا تاريخ، وإنما مجرد جمع وتصنيف للماديات. الفهم لا يتم إلا في إطار تلك العملية المتواصلة التي تمكن البشرية من تعميق وعيها بنفسها لأن المعنى الذي يجب إدراكه هو في الحقيقة حاضر مسبقا باعتبار أن ذهن المؤرخ ليس سوى محصلة كل التطورات التاريخية، وعى أو لم يع بها المؤرخ. والوعي هو بالضبط الإدراك والفهم. وبالفهم (الإدراك، التحصيل، الاحياء، التحريك، الخ) يستطيع المؤرخ في أن يربط الأحداث فيما بينها وأن يتمثل كل حدث على حدة"[٢].

■ ثانيا ـ رواد النزعة التاريخية المثالية:

إن هذا المفهوم للتاريخانية لم يأت دفعة واحدة، بل هو حصيلة تطور في النظرة التاريخية كان من أبرز روادها هيردر في القرن الثامن عشر ثم تواصلت أفكارها في التطور والنمو حتى وصلت إلى دلثاي وكروتشة وكولنجوود وغيرهم في القرن العشرين:

---

(١) العروي، مفهوم التاريخ، ج٢، ص٢٥٥.

(٢) العروي، مفهوم التاريخ، ج٢، ص٣٥٦.

أ ـ أشار هيردر إلى أن الماضي التاريخي هو واقع روحي، ولا يمكن التعرف على الروح إلا بالروح، أي أن الروح الداخلية للإنسان هي التي يمكن أن تكشف روح العصر. ومن ثم، لابد للمؤرخ كي يتعرف على شخصية الأمة أن يتفاعل معها، وأن يستشعر في ذاته تراثها[١].

ويلاحظ أنه على الرغم من أن مقولة هيردر هذه تمثل الأساس الذي تنطلق منه (التاريخية) في فهم الماضي، إلا أن هيردر نفسه لم يقم بتوضيح كيف يتسنى لمؤرخ أن يضعها على المستوى المنهجي موضع التطبيق. وقد استمر موقف أصحاب النزعة التاريخية غامضا من هذه المسألة حتى ظهرت أعمال دلثاي وأصحابه فأزاحت بعض الغموض الذي يكتنفها.

ب ـ يقول دلثاي : إن المادة التاريخية التي تحويها الوثائق عادة، لا يتسنى لها وحدها أن تكشف عن الماضي، لأن هذه المادة إنما تتيح للمؤرخ "مجرد فرصة لتكون صورة ذهنية في نفسه عن ذلك النشاط الروحي الذي بعث على تدوين هذه المادة في الأصل. أن المؤرخ بوحي من حياته الروحية نفسها، وقياسا إلى ما تفيض به هذه الحياة من قيم جوهرية، يستطيع أن يبعث الحياة في هذه المادة الميتة التي يجدها أمامه... ومن ثم نجد المعرفة التاريخية الحق تنصرف إلى نوع المعرفة التي تنبثق من قرارة النفس حين تحيط علما بالموضوع الذي تعرض لدراسته"[٢].

إن التأمل في هذا النص لا يساعدنا على الشعور بأن في وسع المؤرخ أن يبعث أحداث الماضي في فكره عن طريق التمثل استنادا إلى ما تفيض به حياته الروحية من قيم جوهرية. إن المسألة مازالت غامضة، وقد حاول دلثاي أن يرجع إلى علم النفس من أجل فهم نفسه، وفهم الشخصيات التاريخية عن طريق التحليل السيكولوجي. ولكن ذلك أوقعه في تناقض، إذ ما قيمة المعرفة التاريخية التي استخدمها إذا كان فهمها والحكم عليها سيأتي في النهاية عن طريق علم النفس الذي هو أحد فروع العلوم الطبيعية كما لاحظ ذلك بحق كولنجوود[٣].

---

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص٢٩.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٣٠٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٠٦-٣١٠.

ج - وقد عالج الفيلسوف الإيطالي (كروتشة) هذه الإشكالية بتأثير من دلثاي وغيره من الفلاسفة الألمان في الدراسات التي كتبها بين عامي ١٩١٢-١٩١٣[١]. وهي تنطلق من مقولته الشهيرة: "إن التاريخ بمختلف فروعه تاريخ معاصر"[٢]. وقد أوضح كولنجوود أن كروتشة لم يقصد بكلمة (معاصر) المعنى العادي الذي قد يعني أن أحداث التاريخ الماضية هي أحداث معاصرة!!.. ولكن "يقصد به بالتحديد أن يكون الإنسان (المؤرخ) على بينة من نشاطه في الوقت الذي يقوم فيه بهذا النشاط: معنى ذلك أن التاريخ هو العقلية الحية التي أحيطت علما بحقيقتها ومعانيها، لأننا حتى لو سلمنا بأن الأحداث التي يعرض المؤرخ لدراستها من نوع الأحداث التي يطويها ماض سحيق، فإن الشرط اللازم لدراستها دراسة تاريخية، هو أن هذه الأحداث لابد أن تتذبذب في عقلية (المؤرخ): أي أن دليل هذه الأحداث يجب أن يكون (هنا) الآن حاضرا أمامه، مفهوما لديه: ذلك أن التاريخ لا تحتويه الكتب أو الوثائق، ولكنه يحيا فقط بوصفه مهمة قائمة ودراسة تنصرف إليها عقلية المؤرخ، حين يعرض لهذه الوثائق التاريخية بالنقد والتفسير، ثم هو بنشاطه يتمثل في نفسه تلك الصور العقلية التي يدرسها"[٣].

لقد أوضح كروتشة أن أحداث التاريخ مهما كانت أهميتها هي بحكم الأحداث الميتة أو المجهولة إذا لم تصل الينا أخبارها أو شيئ من آثارها. كما أن الأخبار التاريخية ذاتها إذا حفظت في سجلات لاغراض التوثيق ولم يقيض لها المؤرخ الذي يتمثل أحداثها ويبعث الحياة في شخصياتها هي بمثابة الجسم الذي لا حياة فيه أو على حد تعبير كروتشة: "أن السجل هو جسم التاريخ الذي تولت عنه الروح - هو هيكل من اللحم والعظم لا أكثر ولا أقل"[٤].

وقد أكد كروتشة في هذا السياق أن أهم ما يحتاج إليه المؤرخ لبعث الحياة في السجلات والأخبار التاريخية هو التمتع بـ(البصيرة التاريخية) التي تميزه من

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٣٥٣، كار، ما هو التاريخ، ص١٨.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٣٥٤.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٥٤.
(٤) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٣٥٤-٣٥٥.

رجل العلم وتساعده على إدراك الكيان الفردي للشيء عن طريق تمثل هذا الشيء في عقله، وتمثل نوع الحياة التي كان يحياها. فإذا أراد المؤرخ أن يفهم التاريخ الحقيقي لرجل من صقليا في العصر الحجري الأخير مثلا فعليه أن يحاول أن ينتحل شخصية ذلك الرجل وأن يعيش بعقليته في ذلك العصر، فإن عجز عن فعل ذلك أو كان غير مهتم بان يفعل ذلك، فإن عليه أن يتخلى عن عمله كمؤرخ ويقنع بأن يكون موظفا في مجال حفظ السجلات والآثار[١].

وفي ختام معالجة كروتشة لهذه الإشكالية، وهي معالجة لم يتجاوز بها كثيرا ما سبق أن عرضه دلثاي في هذا الصدد يتقدم كروتشة بتحذير قيم للمؤرخين بعدم تجاوز ما تفرضه قواعد الأمانة والدقة في فهم أحداث الماضي من خلال ما تضمنته الوثائق والآثار فيقول: أن تمثل أحداث الماضي، وتقمص شخصيات التاريخ "لا تعدو ـ لوحدها ـ أن تكون مجرد شعور أو عاطفة، والإصرار على هذا الشعور أو هذه العاطفة لوحدها، بلا اعتبار لنواح أخرى، ينتهي بنا إلى لون آخر من ألوان التاريخ الزائف، وهو التاريخ الرومانتيكي أو الشعري، الذي لا يهدف إلى اكتشاف حقائق الماضي، وإنما يهدف إلى التعبير عن مشاعر المؤرخ تجاه هذا الماضي..."[٢]. ويقول كروتشة في هذا السياق "إن المؤرخين كلما أطلقوا لتفكيرهم العنان، أو سمحوا لأنفسهم بتفسير الوقائع التاريخية استنادا إلى مجرد الاحتمال، أو الممكن وقوعه، كان معنى ذلك أنهم أسلسوا القيادة للتجربة، وأضفوا على التاريخ طابعا شعريا أو رومانتيكيا. معنى ذلك أنهم تجاوزوا حدود المصادر التاريخية وما تحتويه من برهان وانصرفوا إلى التعبير عن مشاعرهم الشخصية، فاعتقدوا فيما حبب إلى نفوسهم الاعتقاد فيه. نريد أن نقول: إن التاريخ الحقيقي، لا يعرف مجرد (المحتمل) أو مجرد (الممكن) وكل ما يستطيع أن يقول به المؤرخ، هو ما تفرضه عليه الوثائق التاريخية"[٣].

وهنا، فإن للقارئ ـ وهو يقرأ هذه النصائح الموضوعية الثمينة في مجال الالتزام بقول الحقيقة المطلقة في تدوين التاريخ ـ أن يتساءل: كيف يستطيع

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٣٤٩-٣٥٠. (٢) المصدر نفسه، ص٣٤٩-٣٥٠.
(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٣٥٧-٣٥٨.

المؤرخ أن يتمثل الشخصيات التاريخية بكل ما تحمله من فكر ومشاعر وعواطف حيوية إلى حد تجسدها واندماجها في شخصيته وأن يلتزم في الوقت ذاته التزاما دقيقا بمضمون أخبار الوثائق والآثار ذات الطبيعة الميتة؟ أن ما يطلبه كروتشة أمر يكاد يبلغ في مثاليته وصعوبته حد المستحيل.

د ـ وقد تنبه كولنجوود إلى هذه الإشكالية ـ وهو من المتأثرين بفكر دلثاي وكروتشة كثيرا ـ فحاول أن يضيق من أبعاد التاريخ الذي يستطيع المؤرخ أن يتمثله في عقله فقصره على عالم الأفكار وحدها دون المشاعر والعواطف. فقال: "إن كل التفكير يحدث في محيط عام، وأساس من المشاعر والعواطف، ولكن عناية المؤرخ الحقيقي لا تنصب على هذا المحيط العام، فلا يمكن أن يشغل المؤرخ باله به. لأنه لا يامل في أن يحياه ثانية. فالأفكار وحدها بهذا المعنى الضيق هي التي يستطاع بعثها. ولذا تكون الأفكار وحدها موضوع التاريخ"[١].

إن عملية تمثل الأفكار التي تقف وراء أحداث الماضي من وجهة نظر كولنجوود لا تتم من خلال دراسة أحداث الماضي بذاته لأن الماضي قد مات ولم يعد له وجود، ولكن دراسته تتم من خلال آثاره الحية كالوثائق والآثار. ومن ثم فإن إعادة تشكيل الماضي في ذهن المؤرخ هو أمر يتوقف على الدليل التجريبي.

ومع ذلك، فإن عملية كتابة التاريخ وتمثله كما يرى كولنجوود ليست عملية تجريبية في ذاتها، ولا تتوقف على مجرد سرد حقائق الماضي، بل إنها في جوهرها "عملية اختيار وتأويل للحقائق، وهذا بالتأكيد هو ما يجعل هذه الحقائق حقائق تاريخية"[٢].

وقد عبر البروفسور أوكشوت ـ وهو يتفق مع كولنجوود عند هذه النقطة ـ عن ذلك بقوله: "التاريخ هو تجربة المؤرخ، إنه ليس من صنع أحد باستثناء المؤرخ، وكتابة التاريخ هي الطريقة الوحيدة لصنعه"[٣].

يظهر مما تقدم، أن المؤرخين من ذوي النزعة (التاريخانية) يرون أن فهم

---

(١) ولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص٦٥-٦٦.

(٢) كار، ما هو التاريخ، ص١٩-٢٠. (٣) المرجع نفسه، ص٢٠.

التاريخ و(تمثله) يتجاوز عملية دراسة أحداث التاريخ الجزئية وسرد وقائعه المتنوعة كما يفعل المؤرخ الموضوعي ـ المحترف، ليصل إلى حد تكوين منظور فلسفي أو حتى ديني للتاريخ. إن هذا المنظور يقوم على نوع من المفهوم (الباطني) للتاريخ شبيه بما يفعله الصوفي في تأملاته لله والكون والإنسان في إطار نظرية وحدة الوجود[١].

ويقدم لنا عبد الله العروي وصفا دقيقا لحالة التاريخاني وهو يعيش هذا (التجسد الروحي) للتاريخ فيقول وهو يتحدث عن مفهوم دلثاي في تمثل أحداث الماضي : "يضع دلثاي بعبارات تكاد تكون ثيولوجية ـ أي لاهوتية ـ التاريخ كماديات، كجسديات خاضعة لقوانين مطردة وبالتالي قابلة لمنطق التفسير، ثم يضع التاريخ كروح يدرك فقط بالذوق والتجربة والمعاناة. روح التاريخ (غايته، معناه، مغزاه، مقصده إلخ) مجسد في كل حقبة وفي كل حادثة. جسد الحادثة يجب أن يدرس بدقة وأمانة، جسد الحقبة موضوع لا يتخيله المؤرخ، وإنما يجهد ويثابر كيما يتمثله على وجه يقارب الواقع، ولكن في كل الأحوال الوصف غير الفهم والتفسير غير التأويل. مادة الوصف والتفسير تتنوع وتختلف فيما حاصل التأويل، المفهوم الذي يدركه الباحث، واحد يتجدد دون ما تغير لأنه روحي الطبيعة"[٢]. هل نحن أمام نظرة تأليهية لمعنى التاريخ وجوهره؟ إن ما تقدم يبرر هذا الاستنتاج كثيرا، ويعد تفسير هيجل لعمل الروح المطلق في التاريخ ـ وهو تاريخاني ـ نموذجا قويا يدعم هذا الاستنتاج[٣]. وقد نبه بعض الباحثين على الجانب اللاهوتي في كتابات هيجل "وبينوا علاقة مفهوم الجدل والوساطة عنده بمفهوم التجسيد في كلاميات النصارى. كما نبه آخرون على أن ولثاي اشتهر أول ما اشتهر بتحليلاته لكل الكتابات الهيجلية بالذات... وأن منهجيته هي في أساسها تأويليه أي كيف يفهم الأمر الإلهي عبر تجسيداته في الزمان"[٤].

---

(١) راوس، أ. ل، التاريخ أثره وفائدته، ترجمة مجد الدين حنفي ناصف، القاهرة ١٩٦٨، ص١٣٤.
(٢) العروي، مفهوم التاريخ، ج٢، ص٣٥٨.
(٣) راجع الفصل الرابع من الباب الثالث من الكتاب ص٣١٨-٣٣١.
(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٣٥٧.

■ ثالثا ـ الخصائص العامة للفكر التاريخي المثالي:

إن المبادىء الأساسية التي قامت عليها النزعة التاريخية المثالية قد طبعت فكر أصحاب هذه النزعة بعدد من الخصائص العامة التي تميزهم من فكر أصحاب المدرسة الوضعية في التاريخ مع وجود بعض الخلاف والتمايز بين مفكر وآخر في تفاصيل النظرة العامة لكل واحدة من هذه الخصائص، وذلك أمر طبيعي لدى أصحاب الفكر.

ولابد أن القارئ الكريم قد تلمس بعض هذه الخصائص وهو يقرأ تفاصيل المبادىء العامة للتاريخية المثالية في المبحث السابق. ومن أجل تفصيل ما أجملناه في ذلك المبحث نعرض فيما يأتي أهم الخصائص العامة للفكر التاريخي المثالي:

أ ـ أن الطابع العام الذي يطبع موضوع التاريخ هو الخصوصية، فكل شخص، أو فكرة، أو حدث، أو غير ذلك له خصوصية من حيث الزمان والمكان والظروف. ومن ثم فإن المؤرخ على خلاف عالم الطبيعة الذي يبحث أساسا عن القاعدة العامة والقانون، يبحث عن الفردي والخاص، وهو لا يلجأ إلى التعميم إلا نادرا وبصورة عرضية. وقد أوضح هيجل أن السبب في ذلك يرجع إلى أن عالم الإنسان عالم الصيرورة والتغير الدائم[1]. كما ذكر لونز أن التاريخ هو منطقة الإدارة الحرة التي لا تخضع للجبرية[2].

ب ـ أن المؤرخ لا يعنى أساسا بالبحث عن الأسباب العامة لأحداث التاريخ وإنما يركز اهتمامه في البحث عن الأسباب الخاصة للحدث موضع الدراسة. ومن هنا، فإنه ليس من واجبات المؤرخ أن يسعى إلى اكتشاف القوانين التي تحكم أحداث التاريخ لأن ذلك يتناقض مع طبيعة المجتمع الإنساني. أن هذا التوجه قد جعل المؤرخ في موضع لا يمكنه من إصدار أحكام عامة عن الماضي، فضلا عن عدم القدرة على استشفاف أحوال المستقبل والتنبؤ بأحداثه. أن واجب المؤرخ هو أن يخبرنا عما حصل في الماضي بالضبط كما يقول رانكة.

ج ـ بالنظر لاتصال عمل المؤرخ أساسا بعالم الإنسان، فإنه يعني بفكر الإنسان

(١) بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ص٣٢١.
(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٩٥.

وقيمه الأخلاقية والروحية. وهذا يمنحه الحق في المقارنة والاستنتاج وإصدار الأحكام الأخلاقية سلبا وإيجابا على الأشخاص والأحداث والحقب... أن هذه الصفة تجعل المؤرخ ـ من وجهة نظر وضعية ـ منحازا وبعيدا عن صفة العالم المحايد. كما أن عددا من أصحاب النزعة التاريخية يرون أن المؤرخ وهو يمارس عمله التاريخي اقرب إلى الأديب والفنان منه إلى عالم الطبيعة[١].

د ـ أن التاريخ الحقيقي من وجهة نظر (التاريخانية) ليس جمع الوثائق والأخبار فقط، وإنما بعث الحياة فيها عن طريق (تمثل) المؤرخ لأحداث الماضي حتى تغدو تلك الأحداث أحداثا حية. لذا فقد عد كروتشة التاريخ كله تاريخا معاصرا. أن إنجاز هذه المهمة الصعبة تتطلب من المؤرخ أن يلتزم بأصول البحث التاريخي النقدي في مرحلة جمع المادة العلمية وفهمها على الطريقة الوضعية في البحث العلمي. أما في مرحلة كتابة هذه المادة التاريخية فإن عليه أن يتمتع بالبصيرة والخيال والعاطفة والقدرة على الحدس والتخمين التي يتمتع بها الأديب والفنان كي يستطيع تمثل تلك المادة التاريخية وبعث الحياة فيها من جديد. أن قيمة عمل المؤرخ الحق تكمن في نجاحه في المرحلتين وإن كانت المرحلة الثانية هي الأهم والأكثر خطورة من وجهة نظر تاريخانية[٢].

هـ. أن حقائق التاريخ ذات طبيعة نسبية وليست مطلقة وذلك لأن المؤرخ حينما يستخرج حقائقه من بين الوثائق والآثار فإنه لا يستطيع أن يتجرد عن ذاته وهو يختار الحقائق وينسقها. فإذا انتقل إلى مرحلة الفهم والتمثل والكتابة فإن من شبه المستحيل أن يتمكن من عزل ثقافته وعواطفه وقيمه عن موضوع بحثه التاريخي فإذا أضفنا إلى ذلك حرص أصحاب النزعة التاريخية على تمثل الماضي وتجسيد احداثه في ذات المؤرخ من أجل بعث الحياة فيها أدركنا استحالة الفصل بين المؤرخ وموضوع بحثه التاريخي. إن هذا الواقع هو الذي جعل كروتشة يؤكد أن التاريخ هو دائما تاريخ معاصر. كما جعل النسبية تصل إلى أقصى مداها عند أصحاب النزعة التاريخية ومنهم كولنجوود الذي كتب ملاحظة توضح أبعاد هذه

---

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٩٩-٣٠٠، راوس، التاريخ أثره وفائدته ص١٠٣-١٠٤.

(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٣٠٦-٣١٠، ٣٥٣-٣٥٥.

النسبية المطلقة في فهمه للتاريخ يقول كولنجوود: "نظر سانت أوغسطين إلى التاريخ من زاوية المسيحي الأولي، وتاليمونت من زاوية فرنسي عاش في القرن السابع عشر، وممسن من زاوية ألماني عاش في القرن الثامن عشر. فلا يوجد مبررا من وراء التساؤل عن وجهة النظر الصحيحة، فكل نظرة كانت تمثل النظرة الممكنة بالنسبة للرجل الذي تبناها"(١).

إن هذه النسبية المطلقة التي تقود إلى شكوكية مطلقة قد شجعت أحد الباحثين (فراود) على وصف التاريخ "بأنه مثل علبة الحروف عند طفل يمكننا عن طريقها تسمية أي كلمة نشاء"(٢).

و ـ على الرغم من نسبية الحقائق التاريخية إذا نظرنا إليها نظرة برانية، فإنها ذات طبيعة مطلقة (باطنية) بالنسبة التاريخاني يختلط فيها التاريخ بشخص المؤرخ. وقد وصف العروي هذه الحالة بقوله: يقال عن التاريخاني أنه "يسجن نفسه عمدا في كهف الزمان، فيتعجب (أي التاريخاني) كيف يستطيع أحد أن يخاطبنا من خارج التاريخ بعد أن اتضح أن الإنسان لا يغادر التاريخ إلا بالتخلي عن انسانيته أي عن حريته. الإدراك الحدسي داخل التاريخ ممكن لأن التاريخ، مفهوما ومغزى، ماضٍ ـ حاضر، لأن التاريخ المحفوظ هو ذكر وأذكار، والأذكار إدراك مباشر، ولكن الكشف عن أمر خارج التاريخ بالكلية فهو بالتعريف والاصطلاح تجاوز وخرق، الكشف عن عالم غير إنسي ليس من شان التاريخ الذي هو إنسي بالتعريف"(٣).

■ رابعا ـ ملاحظات نقدية حول النزعة التاريخية المثالية:

استهل باراكلو نقده للنزعة التاريخية المثالية بقوله: "لا ينكر عاقل أنها كانت تمثل في أيام عظمتها رد فعل مبرر وسليم على المبالغة في الفلسفة (الطبيعية) و (العلمية) التي كانت تظهر في الكتابات الإيجابية، غير أننا نهتم بأثرها خلال فترة ما بين الحربين (أي الحرب العالمية الأولى والثانية)، وهو تأثير يتفق الجميع

(١) كار، ما هو التاريخ، ص٢٣-٢٤.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٤.
(٣) العروي، مفهوم التاريخ، ج٢، ص٣٦٤-٣٦٥؛ راوس، التاريخ أثره وفائدته ص١٣٤-١٣٥.

على أنه كان سلبيا وليس إيجابيا "[١]. ويضيف العدوي مؤكدا الرأي نفسه : "لا شك أن القرن العشرين امتاز في جل مظاهره بردة معادية للفكر التاريخي بقدر ما كان القرن التاسع عشر امتاز بردة تاريخانية ضد فلسفة التنوير "[٢]. ويبدو أن أسباب هذه الردة المعادية للفكر التاريخي لا ترجع إلى الملابسات السياسية التي أحاطت بهذا الفكر في حقبة ما بين الحربين واستغلال مقولاته في خدمة الأنظمة الدكتاتورية والقومية المتطرفة فحسب، وإنما ترجع إلى أسباب علمية تكمن في صميم الفكر التاريخي. وقد اعترف بذلك مارو ـ وهو من أنصار النزعة التاريخية ـ حين قال في شيء من التجمل : "في نهاية قرن من الجهود، يجب أن نلاحظ أنه لم يكن في الإمكان إنجاح المساعي في جعل التاريخ علما موضوعيا مغايرا ما عرف عنه، إذ لا يوجد علم تاريخ، ولكن سلسلة وجهات نظر مختلفة الأهداف يستحيل انعكاسها على الماضي "[٣].

لقد وضع عدد من الباحثين أيديهم على عدد من نقاط الضعف الفكرية والمنهجية عند أصحاب النزعة التاريخية المثالية والتي أدت في النهاية إلى عقم المذهب التاريخي وهي تتلخص في النقاط الآتية:

أ ـ أوضحنا في الصفحات الماضية أن التاريخية تهدف إلى بعث أحداث الماضي وتمثلها في عقل المؤرخ حتى تغدو أحداثا معاصرة، فالتاريخ هو تاريخ معاصر دائما كما يقول كروتشة. وقد اضطر هذا الهدف الطموح جدا (التاريخانيين) إلى تجاوز منهجية البحث التاريخي التقليدية في جمع الوثائق والآثار وتفسيرها في حدود ما تسمح به اللغة وغيرها من طرائق البحث الموضوعية والانتقال إلى استخدام العاطفة والخيال والحدس، وهي كلها وسائل شخصية تختلف من مؤرخ إلى آخر، ويصعب أن تؤدي إلى نتائج دقيقة يقبلها الجميع. لقد تعرضت هذه المنهجية إلى نقد شديد من قبل كثير من الباحثين. وعلى سبيل المثال فقد ذكر وولش أن هذه القضية لا تصمد أمام النقد "فليس حقيقيا أننا نفهم ونعرف أفكار شخصيات الماضي بفعل حدسي

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص٢٧.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٨. (٣) هورس، قيمة التاريخ، ص٧٦.

باطني واحد. فعلينا أن نكتشف ما الذي فكروا فيه، وأن نعرف لماذا فكروا كذلك، وذلك بتفسير الدليل الذي بين ايدينا. وفي هذه الطريقة التفسيرية نرجع بطريقة مضمرة إلى الحقائق العامة. فعلى المؤرخ بالتأكيد أن يفعل شيئا مختلفا عن العالم، ولكن ليس لديه قوى خاصة من الشعور الباطني التي تساعده على انجاز المهمة. فهو بحاجة إلى الخيال إلى درجة قصوى، ولكنه بحاجة كذلك إلى التجربة. والرأى الخاص بأن المؤرخ يستطيع بعمله أن يضع نفسه مكان الشخصيات التي يدرسها، وإن بدا أنه يتسق مع الوقائع إلا أنه لا يساعد على الإيضاح في صورة حاسمة"[١].

ب -بناءً على ما تقدم، فقد ترتب على إنكار (التاريخية) المعالجة المنظمة للتاريخ، وذلك عن طريق اعطائها الأسبقية للإلهام والبصيرة، أن "فتحت الباب فعليا، إن لم يكن بالضرورة نظريا ـ إلى نظرة شخصية ونسبية"[٢]. لقد أوضح باراكلو: "أن التناقض الأساسي في صميم (التاريخية)، وكذلك السبب الأساسي في عدم كفايتها الفكرية يكمن في محاولتها وضع إيمان إيجابي في كون ذي معنى على النسبية التاريخية. وكان ترولتش اعظم من أدرك الخبرة بدقة غير أنه لم يستطع أن يجد لها مخرجا، فكانت النتيجة فوضى أخلاقية وفلسفية، وهي النتيجة المنطقية للادعاء بأن كافة القيم، والمعارف، هي عرضة للوضعية التاريخية التي تظهر منها"[٣].

ج ـ في معرض نقده لنسبية التاريخ كما تظهر في كتابات كولنجوود وهو من اعلام التاريخية البريطانيين يقول إدوارد كار: "أن التشديد على دور المؤرخ في صنع التاريخ سوف يعمد، إذا ما دفع إلى نتيجته المنطقية، إلى تجاهل التاريخ الموضوعي كليا، فالتاريخ هو ما يصنعه المؤرخ. إن هذه النظرة للتاريخ قد أوصلت (الشكوكية المطلقة) في حقائق التاريخ إلى أقصى مداها فغدا التاريخ وكأنة شيء من تلفيق العقل البشري مما أعطى مبررا قويا للقول بأنه "لا توجد حقيقة تاريخية موضوعية. فبدلا من النظرية التي تقول بأن التاريخ لا معنى له

---

(١) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص٧٦.
(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص٢٩.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٩-٣٠.

أعطينا هنا نظرية المعاني التي لا حصر لها، والتي لا توجد فيها واحدة أكثر صحة من الأخرى"[١].

لقد أوضح عدد من الباحثين أن التاريخ الحق يقع في موقع وسط بين الثبات المطلق والنسبية المطلقة. فكما أن هنالك متغيرات كثيرة تفرضها الحركة والتطور في التاريخ فإن هنالك ثوابت في مجال العلم والفن والقيم الأخلاقية مازالت قائمة على مر العصور. وعلى سبيل المثال فقد تساءل ماركس: "كيف يحصل أننا لا نزال نتذوق الفن اليوناني بعد أن انهارت الحضارة التي كانت عبارة عنه؟ ألا يعني ذلك أن هناك شأنا لا يخضع للزمان وللتاريخ وهو يبقى مفهوما عبر الأجيال؟"[٢]. كما أشار راوس إلى هذه الظاهرة بقوله: إن بعض المعايير والقيم تظل مستعلية مع معنى الزمن، كالمعايير والقيم الجمالية والثقافية، وكذلك الرياضيات والمنطق البحت مثلا، بينما نجد أن التبدلات بفعل الزمن تبدو في المعايير السياسية والخلقية أشد وضوحا وقوة لذا فإن للمرء أن يشيد سلماً من القيم التي يكثر تعرضها للتبدل بالنسبة إلى تلك التي هي أقل في هذا الشأن "وعندما نتفحص هذه المعايير نرى أنها لا تحوي فقط عنصرا مصدره ظروف الزمان المتغيرة، بل تحوي كذلك عنصرا أكثر رسوخا يرتبط بشيء مستمر دائم"[٣].

د ـ واتساقا مع ما تقدم، فقد تساءل (كار) ألا يسقط المؤرخ الملتزم بالتاريخانية "إذا ما كان ينظر بالضرورة إلى مرحلته من التاريخ من خلال عيون عصره وهو يدرس مشاكل الماضي كمفاتيح لمشاكل الحاضر، ألا يسقط في النظرة الذرائعية لرؤية الحقائق ويدافع عن أن المعيار للتفسير الصحيح هو ملاءمته لهدف ما يقوم في الحاضر؟ حسب هذه الفرضية تكون الحقائق عبارة عن لا شيء والتفسير هو كل شيء"[٤].

إن هذه التساؤلات التي أثارها كار وتخوف من نتائجها قد وقعت بالفعل، وكان من آثارها "ردة جارفة عارمة وبالذات في بلاد كانت قلب الثورة التاريخانية"[٥]. كما يقول عبد الله العروي. وكان السبب في ذلك هو أنه "بعد

(١) المرجع نفسه، ص٢٤.
(٢) العروي، مفهوم التاريخ، ج٢ ص٣٧٢.
(٣) راوس، التاريخ أثره وفائدته، ص١٣٦.
(٤) كار، ما هو التاريخ، ص٢٤.
(٥) العروي، مفهوم التاريخ، ج٢ ص٣٦٨.

الحرب العالمية الأولى تأسست في أوروبا أنظمة ديكتاتورية، شيوعية، وفاشية، اتخذت من التاريخ، ووحدة وجهته، وحتمية قوانينه، مبررات لسياستها التسلطية، فلم تعد التاريخانية تبدو منهجا فكريا شموليا ناتجا عن تمحيص دقيق للتاريخيات، بل اكتسبت صفة أدلوجة مبسطة تهدف إلى استمالة الأميين وأنصاف المثقفين من الشعب بغرض إحلال عقيدة عمياء جديدة محل عقيدة موروثة عن الأجيال السابقة"(١).

ويقدم لنا ألبرت أشفيتسر وصفا دقيقا لهذه الحالة بقوله : "نحن ننسب إلى الماضي معنى بالغ الإفراط بالنسبة إلى الحاضر، ومن حين إلى حين نستبدل الماضي بالحاضر، فلا نكتفي بأن ما كان في الماضي لا يزال حاضرا فيما هو قائم حاليا، بل نريد أن نجعل هذا الماضي معنا باستمرار وأن نشعر أننا محكومون به. وفي هذه المحاولة لتجريب العملية التاريخية للتطور والاعتراف بها، نستبدل صلتنا بالماضي بصلة مصطنعة ؛ ولأننا نرغب في أن نجد في الماضي كل الحاضر نسيء استعماله كي نستنبط منه، ونبرر بالإهابة به، مطالبنا وآراءنا ومشاعرنا ووجداناتنا. وتحت نظر العلم التاريخي ينشأ تاريخ مصنوع للاستعمال الشعبي، فيه تمجيد ودعاوة للأفكار القومية والدينية الشائعة، وهكذا أصبحت الكتب المدرسية في التاريخ تربة خصبة للأكاذيب التاريخية"(٢).

وكان مما ساعد على هذا الاستغلال (الذرائعي) للتاريخ استغلالا أساء إساءة بالغة للتاريخانية أن النظرة التاريخية قد تحولت على يد بعض أصحابها إلى نوع من العقائدية ذات الطابع (الباطني ـ التاريخي) مما جعلها تؤله التاريخ في شخص فرد أو دولة أو طبقة(٣).

وقد شخص (راوس) هذه الحالة بقوله : "ويبدو لي أن كروتشي وكولنجوود هبطا أرضا من الباطنية التاريخية (والباطنية مذهب العلم الروحاني ويسمى أحيانا بالصوفية أو التالهية) التي تشابه في خطورتها الذرائعية (وهي المبدأ العملي الذي

---

(١) العروي، مفهوم التاريخ، ص٣٦٨، راجع أيضا باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص٣٣-٣٤.

(٢) اشغيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مصر ١٩٦٣، ص٤٢.

(٣) العروي، مفهوم التاريخ، ج٢ ص٣٤٨.

يقول بأن أهمية المبادىء إنما هي في نتائجها العملية). ووجه الخطورة أن الباطنية لا تميز بين بعض الأشياء والبعض"[١].

هـ ـ تميزت النزعة التاريخية عند ظهورها بالتركيز على تفرد الحوادث التاريخية، وخصوصية تطورها. وقد عد هذا التوجه في حينه بمثابة ثورة على المنهج التقليدي في دراسة التاريخ. إلا أن غلو أصحاب هذه النزعة في دراسة الحوادث الجزئية وسعيهم إلى البحث عن التفاصيل الدقيقة لتلك الأحداث مع عدم العناية بتشخيص الأسباب العامة لتلك الأحداث أو محاولة كشف العناصر العامة من الماضي، قد جعلت البحث التاريخي عند أصحاب النزعة التاريخية مجدبا جدا، وقطعت الصلة التي تربطه ليس مع العلم وحده، بل ومع الفلسفة أيضا" كما يقول باراكلو[٢].

لقد أدت السلبيات المتعددة التي أوجزنا ذكرها في النقاط الآنفة إلى إصابة التاريخية بالجمود والخيبة، وظهرت معالم تفككها وانهيارها بعد نهاية الحرب العالمية الثانية بسنوات قليلة.

ومنذ سنة ١٩٥٥ أخذ جيل جديد من المؤرخين يظهر استعدادا واضحا لاستكشاف طرائق جديدة، وخطوط جديدة للبحث. ويصف باراكلو هذا التحول بقوله: "لقد حطمت الحرب سلطان (التاريخية) وحطمت في ألمانيا ذاتها كثيرا من الهيكل المثبت الذي ظهرت فيه (التاريخية)، وأدت إلى إعادة فحص نقدي للمفترضات (التاريخية)، ولكن من حيث العموم لم تلق التاريخية التحدي والرفض، بقدر ما لاقت من التجاهل والتجنب، وفي سنة ١٩٥٤ توفي فردريك ماينكه، وهو آخر أستاذ عظيم للتاريخ المثالي الجديد، وكان قد أظهر في أواخر سني حياته تحولا عن العقائد (التاريخية)، ويمكن اعتبار وفاته سنة ١٩٥٤ نهاية حقبة، فقد انقرضت البراءة الضحلة للفكر التاريخي التقليدي وبدأ المؤرخون يبحثون بتردد ولكن بوضوح عن طرق جديدة"[٣].

---

(١) راوس، التاريخ أثره وفائدته، ص١٣٤.
(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص٢٩-٣٠.
(٣) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص٣٣-٣٤.

فما هي هذه الطرائق الجديدة؟ وما هي معالمها والمناهج التي اعتمدت عليها في البحث التاريخي؟ هذا ما سنتولى عرضه في الفصل الثالث من هذا الباب.

الفصل الثالث

الطرق الجديدة والتاريخ الجديد

في الوقت الذي كان يحتدم فيه النقاش بين أنصار النزعة العلمية الموضوعية وأنصار النزعة التاريخية المثالية حول الحقيقة في التاريخ وأساليب البحث المثلى للوصول اليها، فإن معظم المؤرخين (المحترفين) لم يكونوا متحمسين للتنظيرات الفلسفية التي يعرضها كلا الفريقين. لذا فقد اتجهوا للبحث عن صيغ توفيقية عملية تساعدهم في عملهم المهني المحدد. وقد وصف باراكلو هذا الوضع القلق الذي طبع أعمال المؤرخين منذ بداية القرن العشرين بقوله: "فلما انتهى القرن التاسع عشر وبدا القرن العشرون، أمكن الوصول عموما إلى توفيق متميز. وقد قبل المؤرخون من الناحية النظرية موقف المثالية بتمييزها الصارم بين التاريخ والعلم، وبتأكيدها على الإلهام باعتباره السبيل النهائي للمؤرخ في تفهم الماضي، ولكن من الناحية الواقعية كانت طريقتهم في البحث قائمة على فرضية الوضعيين بأن الفرضين الرئيسين في البحث التاريخي هما كشف (حقائق جديدة) وتقليل الخطأ عن طريق تطبيق (النقد التاريخي). وقد تم الوصول إلى هذا التركيب القلق، حسب ما تذكره الرسائل التي تزايد ظهورها عن الطريقة التاريخية، بتقسيم العمل التاريخي إلى خطوات متعددة، جمع المادة وتحضيرها حيث سادت الفرضيات الوضعية، ثم تفسير النتائج وعرضها حيث تتحكم شخصية المؤرخ ومدى نفاذ بصيرته"[1].

ويؤكد طريف الخالدي هذا التوجه (العملي) الذي يطبع أعمال اغلبية المؤرخين بقوله: "إن اغلبية المؤرخين لا يلتفتون إلى الأسس أو المبادىء النظرية التي يرتكز عليها علمهم، بل يدونون الأحداث التاريخية ويفسرونها على ضوء ما توحي به مادتهم لا استنادا إلى نظريات فلسفية أو قوانين طبيعية أو غير طبيعية"[2].

---

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص١٦.

(٢) الخالدي، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ص٥٥.

ويبدو أن الموقف (التوفيقي - العملي) الذي اتخذه غالبية المؤرخين لم يكن بسبب نفرتهم من التنظيرات الفلسفية وحدها، وإنما بسبب عجز هذه التنظيرات من الوصول إلى نتائج واضحة. وقد أقر (مارو) وهو من أنصار النزعة التاريخية بهذا العجز حينما قال: "في نهاية قرن من الجهود يجب أن نلاحظ أنه لم يكن في الإمكان إنجاح المساعي في جعل التاريخ علما موضوعيا مغايرا ما عرف عنه، إذ لا يوجد علم تاريخ، ولكن سلسلة وجهات نظر مختلفة يستحيل انعكاسها على الماضي"[١]. لذا فقد دعا المؤرخين إلى اتخاذ طريق وسط يحاول التوفيق بين منجزات كل من النزعة العلمية الوضعية والنزعة التاريخية المثالية في دراسة التاريخ. وقد عبر مارو عن ذلك بقوله: "إن حل مشكلة الحقيقة التاريخية يجب أن يكون مصاغا في ضوء كل ما قام باكتشافه لنا تحليلنا النقدي: فلا هي الموضوعية الخالصة، ولا الذاتية الجذرية، إذ أن التاريخ هو بالجملة محصلة الموضوع والمغامرة العقلية للذات العارفة"[٢].

إن هذا الواقع الوسطي الذي يتأرجح بين اتجاهين فلسفيين متصارعين قد جعل المؤرخ ضعيف المبادرة تجاه التحديات التي تفرضها عليه تطورات العصر وجعل المؤرخ يحصر اهتمامه في مشاكل فنية ضيقة ذات طبيعة حرفية لا تهم سوى المؤرخين. فلا غرابة أن يصف أحد النقاد النصف الأول من القرن العشرين بأنه "الزمن الذي فقد فيه معظم المؤرخين مؤقتا سيطرتهم عليه"[٣].

■ أولا - أفكار وطرائق جديدة للبحث التاريخي:

إن الأزمة التي عاشها البحث التاريخي في النصف الأول من القرن العشرين قد أخذت تجد حلها في النصف الثاني من ذلك القرن. وقد تم ذلك من خلال تدهور مكانة النزعة التاريخية المثالية وأفول مقولاتها الفكرية والمنهجية، الأمر الذي شجع المؤرخين على التخلي عنها والبحث عن مقولات جديدة ومناهج جديدة في البحث.

(١) هورس، قيمة التاريخ، ص٧٦.
(٢) مارو، هـ. أ. من المعرفة التاريخية، ص١٨٨.
(٣) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص٢٣.

وقد وجد المؤرخون في أعمال علماء الاجتماع "كثيرا مما يعتقدونه منعكسا على عملهم، فالتاريخ وعلم الاجتماع يشتركان في أهداف واحدة، وبعض جذورهم على الأقل تنبع من نفس التربة، فكلاهما يدعي، في المبدأ على الأقل، أنه يبحث في كل أبعاد الحياة الاجتماعية، وبكل الوضع القائم في أي زمن محدد، وان غايتهما فهم شامل لأعمال البشرية وعلاقاتها. ومع أن للتاريخ عدة جذور يرجع بعضها إلى الماضي البعيد، ويقرنه بالدين والفلسفة، إلا أن أصوله كعملية استطلاع عقلية ترجع، كعلم الاجتماع إلى نفس التربة (وضعية) القرن التاسع عشر"[(١)].

وإن مما يجدر ذكره في هذا المجال أن رائد علم الاجتماع (أوغست كونت) كان قد افترض أن يبتدئ علم الاجتماع بالتعاون بين المؤرخ والاجتماعي فيقوم المؤرخ باكتشاف الحقائق ذات الصلة بالحياة الإنسانية، ثم يقوم الاجتماعي بالربط بين تلك الحقائق عن طريق ملاحظة العلائق السببية بينها استنادا إلى المنهج التجريبي[(٢)].

لقد كان مقدرا لعلم التاريخ وعلم الاجتماع أن يتحدا في مسار واحد لو قدر لهذه الأفكار أن توضع موضع التنفيذ منذ القرن التاسع عشر "غير أن أثر التاريخية الألمانية في رد فعلها على شكليات الفلسفة الوضعية هي التي حطمت هذه الوحدة أو شبه الوحدة في الهدف، وجعلت المؤرخين يعارضون علماء الاجتماع بدل أن يحالفوهم، فليس من العجيب أن يؤدي انهيار التاريخية الألمانية خلال وبعد الحرب العالمية الثانية للتوفيق بينهما"[(٣)].

وهكذا فقد أخذ المؤرخون يدركون بعد أن قضوا وقتا طويلا في الدفاع عن استقلالية التاريخ خطأ هذا النهج، وأنه في حقيقته ينطوي على "سوء فهم لشروط التقدم العلمي، فكل علم وكل فرع من فروع المعرفة يعتمد على علوم أخرى أو فروع أخرى من المعرفة، فهو يستمد حياته منها، ويدين لها شعوريا أو لا شعوريا بمقدار كبير من فرص التقدم"[(٤)]. كما لاحظ ذلك جيمس هارفي روبنسون.

---

(١) المرجع نفسه، ص٧٩-٨٠.

(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص٢٣٢.

(٣) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٨٠.

(٤) المرجع نفسه، ص٧٩.

وكان مما عزز قناعة المؤرخين بضرورة الانفتاح على العلوم الاجتماعية والحوار معها أخذا وعطاءً نجاح علماء الاجتماع في ابتكار وسائل ومنهجيات جديدة ساعدتهم على الاستجابة للشروط التي فرضتها التحديات الحضارية التي أفرزتها ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية، فضلا عن نجاحهم في توظيف التقنيات التكنولوجية المعاصرة كاستخدام الحاسوب في عمليات البحث والدراسة[١].

في ضوء ما تقدم، فقد أخذ المؤرخون في مناقشة الأفكار والمناهج التي عرفتها فروع العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع، والأنثربولوجيا. وعلم الاقتصاد، وعلم السكان، وعلم النفس، وعلم السياسة، وغيرها ومحاولة الاستفادة منها في ضوء الطبيعة الخاصة لعلم التاريخ[٢].

وقد لاحظ باراكلو أن سير المؤرخين في هذا الاتجاه قد ساعدهم على اكتشاف "سلاسل من الأفكار وأنواعا من المعالجات الجديدة التي كانوا يرغبون في الرجوع إليها بسبب عدم ارتياحهم إلى طرقهم التقليدية، أما كون الأفكار مستمدة من علم الاجتماع أو من الأنثربولوجيا أو من الاقتصاد، فهو اعتبار ثانوي، والأمر المهم هو كشف الامكانية التي قد تمكنهم من إضافة بعد جديد إلى عملهم"[٣].

لقد كان من أهم الآثار التي نشأت عن عودة التواصل بين المؤرخ والاجتماعي هي عودة الحيوية إلى فكرة أن التاريخ هو (علم من العلوم) على نحو قريب مما دعت إليه المدرسة الوضعية في القرن التاسع عشر. وذلك لأنه في الوقت الذي كان فيه الشك قد أخذ يداخل نفوس المؤرخين في حقيقة انتماء دراستهم إلى مقولات العلم تحت تأثير (التاريخية المثالية) فإن الاجتماعيين قد بقوا أوفياء لتقاليد (الوضعية) التي دعا إليها أوغست كونت وواصلوا نهجهم في التعامل مع قضاياهم الاجتماعية على أساس انها علم ووفقا للمناهج التي يقررها التطور العلمي[٤].

---

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٨٠-٨٣.

(٣) المرجع نفسه، ص٨٤.

(٤) المرجع نفسه، ص٩١-١١١.

لقد توصل المؤرخون بعد مقارنة قضايا علم التاريخ بما يوازيها في علم الاجتماع وعلم الأنثربولوجيا وجود قواسم مشتركة كثيرة بينهما وهي تمثل مجالا رحبا للتعاون وتبادل الخبرة من أجل تطوير مستوى الدراسة والبحث.

■ **ثانيا ـ مساهمة علمي الاجتماع والأنثربولوجيا في تطور البحث التاريخي:**

افرز انفتاح المؤرخين على معطيات علمي الاجتماع والأنثربولوجيا عددا من التأثيرات في الدراسات التاريخية سواء أكان ذلك على مستوى الأفكار العامة أم على مستوى المنهج. وقد صدرت الكثير من البحوث والمؤلفات التي توضح تلك التأثيرات. وقام باراكلو بتقديم تلخيص لها في واحد وعشرين نقطة. نوجز أهمها فيما يأتي:

أ ـ أن عدم رؤية بعض المؤرخين تعميمات في مادة بحثهم ترجع إلى أنهم لم يبحثوا عنها، وليس لأنها غير موجودة في تلك المادة كما كان يذهب أصحاب التاريخية المثالية.

ب ـلقد اظهر علماء الأنثربولوجيا والاجتماع خرافة (التفرد) المزعوم في الحقائق التاريخية، لأن الحالة الفردية لا يمكن فهمها على نحو واضح إلا في إطار الحالة العامة.

ج ـ إعادة تقدير دور الفرد في التاريخ، إذ أن الفرد ليس حر الإرادة فيما يريد ويصنع حرية مطلقة كما رأى أصحاب النزعة التاريخية، وإنما هو يتأثر بممارسة حريته بعدد من العوامل الطبيعية والاجتماعية. وقد أشار براوديل إلى أن "التاريخ ليس مجرد تفرد وفرد (لا يتكرر ظهوره) وإنما أن الحوادث الفردية هي جزء من حقيقة أكثر دواما وأشد تعقيدا وهي المجتمع"(١).

د ـ وانسجاما مع ما تقدم، فقد فتح علم الاجتماع الطريق أمام المؤرخين للانتقال من دراسة الفرد إلى دراسة النموذج، ومن دراسة الحادثة المفردة إلى دراسة الهيكل التركيبي الأساسي الممتد، والذي تعمل فيه الحوادث والشخصيات، وهو في حقيقته "أساس كل الحياة الاجتماعية لأي مجتمع مستمر"(٢).

---

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٩٣. (٢) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٩٤.

هـ. أن الاهتمام بالصور التركيبية، وليس بتثبيت سلسلة الحوادث المترابطة سببياً، قد أدى بالعالم الأنثربولوجي إلى الاهتمام بالعلاقات البيتية والمجتمعية وهي تتمثل بالأسرة، والقرابة، والقانون، والمؤثرات الأخرى التي تقرر السلوك الاجتماعي كالمحرمات. كما أدى بالعالم الاجتماعي إلى الاهتمام بالتركيب الاعتيادي للمجتمع المعاصر، كدراسة المؤسسات الاجتماعية التي تعنى بنظام المجتمع وأمنه، والعادات، والأشكال المتغيرة للمشاريع الفردية والعمل، واوضاع الاقليات، وغيرها.

لقد كان من الطبيعي أن يحاول المؤرخ دراسة أصول هذه التركيبات الاجتماعية في التاريخ وأن يسعى إلى تطويع التقنيات والمناهج التي استخدمها علماء الاجتماع في بحوثهم لتلائم حقل دراسته في مجال التاريخ[١].

و ـ كان المؤرخون يعطون (للدولة) وكان الصدارة في دراساتهم التاريخية، وينظرون إلى (المجتمع) بصفته عاملا ثانويا في هذا المجال. غير أن هذه المعادلة أخذت بالانقلاب تحت تأثير علم الاجتماع الذي يعد المجتمع الأساس الأوسع الذي تنبثق عنه الدولة والحضارة وغيرهما من التركيبات. لذلك فإن من الأصوب مثلا دراسة المجتمع البلقاني والحضارة البلقانية ككل بدلا من دراسة التواريخ المتفرقة لبلغاريا وصربيا ورومانيا وكرواتيا، وكذلك دراسة مجتمع البحر الأبيض المتوسط وعالمه بدلا من دراسة دوله كل على حده، وهو ما فعله براوديل[٢].

ز ـ أن توجه المؤرخين نحو دراسة التركيبات الاجتماعية والظواهر العامة تحت تأثير علم الاجتماع قد فرضت على المؤرخ أن يوجه أسئلة جديدة للماضي غير تلك المتعلقة بأشخاص الحكام والعظماء. وقد تطلب ذلك منه أن يحور مادته فيتجه إلى جمع وثائق جديدة تعنى بتوضيح (ما أهمله التاريخ) كاخبار الناس البسطاء من فلاحين وعمال وحرفيين وغيرهم. وهنا يقدم علماء الاجتماع والأنثربولوجيا طرقا وتقنيات غير مألوفة للمؤرخين التقليديين من

(١) المرجع نفسه، ص٩٤-٩٥.
(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٩٥-٩٦.

حيث المادة العلمية الواجب جمعها وأساليب معالجتها وتفسيرها[١].

ح ـ ويعد التحليل الكمي من أهم التقنيات التي قدمتها العلوم الاجتماعية للمؤرخين في مجال البحث، وذلك لأن "كل التعميمات هي (كمية) بطبيعتها، وأن المؤرخين الذين يستعملون تعابير امثال (نموذجي) أو (ممثل) أو (مهم) أو (واسع الانتشار) إنما يصدرون أقوالا كمية غامضة والقيمة الرئيسية للتقدير الكمي بأوسع معانيه هي في أنه يقدم وسائل للتثبت من أحكام عامة من هذا النمط"[٢]. كاستخدام الجداول الإحصائية وغيرها من الوسائل التي تعتمد على الرياضيات والارقام.

ط ـ ولم تقتصر مساهمة العلوم الاجتماعية في خدمة علم التاريخ على ما قدمته من تقنيات في مجال (التحليل الكمي) وما نشأ عنه من (تاريخ الأرقام)، بل امتدت لتقدم تقنيات دقيقة وشاملة في مجال جمع المادة الأولية وتصنيفها وتحليلها بصورة شاملة وقوية وليس بشكل جزئي أو حسب الصدف. وقد أشار باراكلو إلى أن هذه التقنية قد نجحت على ايدي علماء الأنثربولوجيا في تثبيت فرضيات ذات قيمة كونية ـ يمكن للمؤرخ أن يستفيد منها في دراسة التاريخ ـ "مثل أن كل ثقافة فيها شكل من أشكال الدين، أو أن كل ثقافة فيها منع الاتصال الجنسي ببعض ذوي القربى، والأهم أن علماء الاجتماع صاغوا ما يمكن تسميته (أفكارا منظمة) أو (تصورات فكرية)، ومن أشهر أمثلتها: (الأشكال المثالية) لماكس ويبر (كالبيروقراطية، ومكانة الجماعة، والقيادة البارزة) .."[٣].

ي ـ يظهر مما تقدم، أن تأثير علم الاجتماع في الدراسات التاريخية المعاصرة كان كبيرا وعميقا. وهذا ما حمل المؤرخ الفرنسي الكبير فردريك ماورو على القول: "أن التاريخ هو انعكاس العلوم الاجتماعية على الماضي"[٤].

وهنا، يجدر بنا أن نلاحظ ونحن نختم هذا العرض الموجز أنه إذا كان

---

(١) المرجع نفسه، ص٩٦-١٠١. (٢) المرجع نفسه، ص١٠١.
(٣) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص١٠١-١٠٢.
(٤) المرجع نفسه، ص١٠٩.

المؤرخون قد ازدادوا إدراكا لما يستطيع علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أن يقدماه لهم في عملهم التاريخي "فإنهم يعتقدون أيضا أن التاريخ يستطيع أن يضيف بعدا جديدا ذا أهمية حيوية لعلمي الاجتماع والأنثربولوجيا وهو بعد الزمن الذي يعترف الجميع بان علماء الاجتماع والأنثربولوجيون لم يعيروه إلا أقل اهتمام"[١].

■ ثالثا ـ البنيوية والتاريخ :

في سياق التأثيرات التي مارستها الدراسات الأنثربولوجية على التاريخ ظهور عدد من المؤرخين الذين تأثروا بمذهب البنيوية (Structuralism). وكان الرائد الأول لهذا المذهب عالم الأنثربولوجية الفرنسي كلود ليغي شتراوس، وقد ظهر هذا المذهب في منتصف الخمسينات من القرن العشرين ومال إلى الأفول في مطلع السبعينات من ذلك القرن، غير أنه ترك آثارا واضحة في مجال الدراسات الأنثربولوجية واللغوية والتاريخية[٢]. وبقدر تعلق الأمر بتأثير المذهب البنيوي في الدراسات التاريخية فإن بالإمكان الإشارة إلى أن هذا المذهب قد اتخذ موقفا سلبيا ومعارضا لكل من النزعة التاريخية المثالية والنزعة الوضعية التجريبية، وذلك لأنه كان يرفض النظر إلى التاريخ بصفته تراكما تدريجيا لمكتسبات تتجدد على الدوام، فيكون التاريخ طبقات يتراكم بعضها فوق بعض شأنها في ذلك شان التكوين الجيولوجي للأرض. لقد رأى البنيويون أن العقل البشري يظل "متضمنا صورا أو قوالب أو عمليات ثابتة، وإن كنا لا نكف عن إعادة النظر فيها، وعن توسيعها وتعقيدها. أي أن كل تقدم يظل محتفظا بالنواة المركزية مع اعادة تفسيرها وفقا لمقتضيات العصر"[٣]. وهكذا فإن الأفكار الجديدة تغدو من وجهة نظر بنيوية "مجرد توسيع لأفكار سبق ظهورها من قبل، وإن كانت قد اتسمت في البدء بالبساطة والبدائية. فالعقل الإنساني لا يسير في طريقه بطريقة جيولوجية... أي أنه لا يضيف طبقة من المعرفة فوق طبقة أخرى، وإنما يسير بطريقة عضوية، يعيد فيها تمثل القديم

(١) المرجع نفسه، ص١١٠.
(٢) اديث كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، بغداد ١٩٨٥، ص٥.
(٣) د. فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، منشورة في كتاب د. حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص١٩٥.

بطريقة أصعب وأعقد ويحتفظ ببنائه القديم وإن كان يدرك خلال تطوره أن هذا البناء الذي كان يعد صحيحا صحة مطلقة في وقت مضى لا يمثل إلا جانبا من الحقيقة هو ذلك الجانب الذي كان عقلنا يستطيع بلوغه في ذلك الوقت"(١).

وقد أورد (سيباج) مثلا استمده من دراسة لجورج دوميزيل في مجال علم الأديان المقارن يوضح الفرق بين المنهج البنائي والمنهج التاريخي في النظر إلى الماضي. لقد توصل دوميزيل إلى أن "كل دين من أديان الشعوب (الهند - أوروبية) يتضمن تقسيما ثلاثيا لموضوع العقيدة، وإن هذا التقسيم يتمثل لدى الجميع وإن تفاوتت صوره واختلف في مدى وضوحه ونقائه. وهكذا نكتشف من وراء تباين الآلهة والشعائر ووظائف العقيدة في كل حالة، تقسيما واحدا يظل على ما هو عليه مهما تنوعت الحضارات ـ بحسب وجهة النظر البنيوية. وعلى العكس من ذلك، فإن النظرة التاريخية إلى هذا الموضوع ذاته تستخلص كل شكل من أشكال الألوهية من الواقع الديني الخاص بكل شعب على حدة، ولذلك لا تتوصل إلا إلى دلالات جزئية وتضيع منها التشابهات البنائية الموجودة وراء السطح الظاهري لتعدد العقائد"(٢).

والحقيقة أن منهج التاريخية المثالية يقوم في أساسه على النظر إلى التاريخ من خلال البحث عن التفرد والفرادة. ومن ثم فإن النظرة التاريخية إذا توصلت إلى أي نوع من البناء فهي تتوصل إليه بعد دراسة مضنية للجزئيات، ولن تستطيع بالرغم من ذلك أن تتوصل إلى بناء اساسي لأنها في الأساس لا تبحث عن العمومي في التاريخ. لذلك فإن البنيوية بحكم منطلقاتها (الاجتماعية) تأخذ موقفا معاكسا "فتضع التغيرات الجزئية في إطار البناء الثابت، وتفسرها من خلاله، فالتاريخ يدور في إطار البناء ويفسر بواسطته، لا العكس والعملية التاريخية الخلاقة لا تفهم إلا من خلال البناء الذي ظل موجودا طوال ألوف السنين. ولذلك يمكن تشبيه العلاقة بين البناء والعمليات التاريخية .. بالعلاقة بين الشفرة (Code) والرسائل المختلفة التي نحصل عليها بعد معرفة هذه الشفرة"(٣).

(١) زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ص١٩٥.
(٢) المصدر نفسه، ص١٩٧.
(٣) زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ص١٩٧-١٩٨.

لقد أثرت هذه الأفكار البنيوية في توجهات بعض المؤرخين فأخذوا بعض (البنى) أو الهياكل الفكرية (البنيوية) واستخدموها في دراسة التاريخ. وهكذا أخذ بعض المؤرخين يبحثون عن (الثابت والمتحول) في التاريخ أو (الوحدة والتنوع) في الحضارات. كما دعوا إلى (إعادة قراءة) النصوص التاريخية في ضوء بعض المقولات العامة للمدرسة البنيوية[١].

وقد حاول أصحاب المدرسة البنيوية التوفيق بين مقولاتهم التي تنزع إلى الثبات والمقولات التاريخية التي تميل إلى الحركة والتطور في النظر إلى الماضي، وذلك عن طريق التفرقة بين الإطار العام والمضمون الداخلي في كل حدث تاريخي. فمضمون الأحداث التاريخية والمادة المحتواة فيها هو الذي يختلف تبعا للعصور والمجتمعات. ولكن هذا المضمون المتغير يكشف عن تنظيم في البناء العام يعلو على التغير والتبديل فهو فوق التاريخ. وهكذا حاولت البنيوية "أن تقدم إرضاء جزئيا على الأقل للمؤرخ الذي لا يمكنه أن يتصور علمه بدون فكرة التغير والحركة المستمرة، فهي لا تنكر التاريخ، وإنما تحصر تأثيره في إضافات وتنوعات تطرأ على إطار ثابت، في حين أن المؤرخ يؤكد أن كل شيء متحول، وأن أي بناء لابد أن يسير في تيار التاريخ المتدفق"[٢].

وفي الختام، يبدو أن البنيوية لم يكتب لها الرواج في أوساط المؤرخين لأن مقولتها حول ثبات الأبنية الاجتماعية والفكرية التي قدمتها كانت قد ظهرت في الأساس إما في مجال الدراسات اللغوية أو في مجال دراسة المجتمعات البدائية ـ قبل التاريخية ـ وكلا المجالين لا يحتل فيهما التغير والتطور مجالا واضحا على العكس من أوضاع المجتمعات المتحضرة التي يعد التغير والتطور أحد أبرز سماتها. ومع ذلك، فإن البنيوية قد نجحت في توجيه أنظار المؤرخين إلى عناصر الثبات والاستمرار في حياة المجتمعات مما ساعدهم على إقامة نظرة متوازنة إلى الماضي تحاول الجمع بين عناصر الثبات والتحول في آن واحد وهي تدرس حياة المجتمعات والحضارات في التاريخ[٣].

(١) المصدر نفسه، ص١٩٨. (٢) المصدر نفسه، ص١٩٩.
(٣) زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ص١٩٩-٢٠٠.

بعد ختام هذا العرض الموجز لتأثير علمي الاجتماع والأنثربولوجيا في دراسة التاريخ، فقد أصبح من المناسب أن نقدم عرضا موجزا لتأثير علم آخر من العلوم الاجتماعية على التاريخ، إلا وهو علم الاقتصاد، وقد كان له تأثير واضح وقوي في مسار الفكر التاريخي المعاصر.

■ رابعا ـ مساهمة علم الاقتصاد في تطور البحث التاريخي ومناهجه:

من المعروف أن علم الاقتصاد سبق العلوم الاجتماعية الأخرى في تطوير نظريات متماسكة لتفسير الظاهرة الاقتصادية في المجتمع "وقد أصبح المؤرخون منذ أيام آدم سميث وريكاردو وماركس يدركون جيدا أهمية العوامل الاقتصادية في تشكيل مجرى التبدل التاريخي"[١]. وذلك لأن "الحقائق الاقتصادية تظهر للمؤرخ في كل منعطف، وان كل مؤرخ مهما كانت آراؤه الأيديولوجية الخاصة، يدرك أهميتها في قصة البشرية، كما أنه يدرك إذا أراد فهم التطور الاقتصادي للإنسان، فعليه أن يجهز نفسه بالادوات النظرية والإحصائية الضرورية، فلا يمكن لأي مؤرخ، مثلا أن يحاول تفسير ارتفاع الاسعار في إنكلترا في القرن السادس عشر، من دون أن تكون له بعض المعرفة بالنظرية الكمية للنقود"[٢].

وقد لوحظ أن العلاقة بين علم التاريخ وعلم الاقتصاد قد مرت بمرحلتين ففي المرحلة الأولى كان الاتجاه السائد بين أصحاب هذين العلمين يميل إلى التباعد بنفس الشكل الذي كان فيه علم التاريخ يتباعد عن علم الاجتماع، وذلك لأن المؤرخين كانوا يؤكدون فردية الحادثة التاريخية وارتباطها الوثيق بزمنها الخاص، في الوقت الذي كان معظم الاقتصاديين يهملون عنصر الزمن في دراسة الظواهر الاقتصادية، ويركزون جهدهم على صياغة أفكار ونظريات عامة لتفسير النشاطات الاقتصادية. غير أن هذا الوضع أخذ بالتغير وذلك لتراجع تأثير النزعة التاريخية المثالية لمصلحة النزعة العلمية الموضوعية بين المؤرخين، وظهور أزمات اقتصادية عالمية مثل أزمة سنة ١٩٣٠ فرضت على الاقتصاديين الرجوع إلى التاريخ لتفسير أسباب هذه الأزمة[٣].

---

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص١٢٦.

(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص١٢٦.

(٣) المرجع نفسه، ص١٢٦-١٢٧.

وكان من أبرز الرواد الذين ساهموا في تحقيق التعاون المثمر بين المؤرخين والاقتصاديين هو الباحث الفرنسي (فرنسوا سيميان) الذي استطاع أن يجمع بين النظرة التاريخية والمنهجية الاقتصادية في دراسة أسباب الأزمات الاقتصادية. لقد عاد سيميان إلى كتب التاريخ واستخرج منها "معلومات رقمية، كون منها جداول منسقة، ثم أجرى عليها المعادلات الإحصائية، فكشف عن علاقات خفية تحت الدورات العشرية[١]. المعروفة لدى الاقتصاديين، وجد دورات أطول (نصف قرنية) تتجزأ إلى حقبة توسع وانفتاح، ترتفع فيها الأرباح والأسعار ومقادير الإنتاج، وحقبة انكماش وانحصار تنخفض معها كل المؤشرات السابقة. بين سيميان أن توالي الحقبتين لم ينقطع منذ القرن الرابع عشر في أوروبا الغربية. هذا الإيقاع البطيء المختفي تحت ايقاعات أسرع وأظهر"[٢].

إن هذه النتائج التي توصل إليها سيميان، قد غيرت منظور كثير من المؤرخين المحترفين إلى الأحداث، وحملت البعض على دراسة التاريخ على وفق منهجية شبيهة بمنهجية سيميان وكان أبرز هؤلاء المؤرخين (أرنست لابروس) الذي درس اقتصاد فرنسا في أثناء النصف الثاني من القرن الثامن عشر في محاولة لوضع حد للنقاش الدائر منذ عقود حول ماهية الثورة الفرنسية لسنة ١٧٨٩م : "هل هي ثورة شعب جائع كما قال بذلك ميشلة، أم ثورة طبقة وسطى غنية مثقفة وغاضبة على الحكم المطلق، كما تصورها جان جورس ؟ أوضح لابروس، بعد دراسة إحصائية دقيقة وعبر رسوم بيانية في غاية الوضوح، أن الأيام الثورية هي بالضبط تلك التي عرفت أدنى مستوى في إنتاج الحبوب والتي بلغت فيها أسعار الخبز والخمر اعلى مستوى لها"[٣]. مما يدل على أن العامل الاقتصادي كان هو العامل الأول في قيام الثورة الفرنسية.

إن هذه الدراسات الجادة التي تعبر عن توجه المؤرخين نحو دراسة التاريخ

---

(١) لاحظ علماء الاقتصاد أن الاقتصاد الرأسمالي يمر في كل عشر سنوات بموجة كساد تعقبها موجة رخاء وهكذا، وهذا ما يولد الأزمات الاقتصادية.

(٢) العروي، مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، ج١، ص١٣٩-١٤٠.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ص١٤٠.

الاقتصادي من خلال توظيف مفاهيم الاقتصاد واستغلال تقنيات الإحصاء، قد مهدت السبيل لنشأة (تاريخ اقتصادي جديد)، يتميز بالاعتماد على المنهج القياسي أو الكمي في دراسة التاريخ[١]. لقد عد فرانسوا فوره هذا المنهج ثورة في فهم التاريخ، وهو يقول في تعريفه: "إن التاريخ الكمي يعرض الحدث بالنسق، وأنه يرمي إلى وضع الواقعة في تواليات زمنية منسجمة وقابلة للمقارنة لكي يمكن تقييم التطور داخل فترات محددة، سنوية في الغالب"[٢]. وكان من أبرز العوامل التي ساعدت في ظهور هذا النمط من الكتابة التاريخية واعتبارا من منتصف القرن العشرين العوامل الآتية:

أ - القفزة النوعية المتمثلة باختراع الحاسوب الألكتروني الذي سهل العمليات الحسابية بحيث أن ما كان يتطلب في الماضي تضافر جهود جيل بأكمله لعمله أصبح في الإمكان إنجازه في شهر واحد.

ب - أصبح من الميسور استخدام وثائق لا تمس إنتاج البضائع والاتجار بها فقط، بل تعداه إلى استغلال وثائق تمس المؤسسات وقضايا الثقافة والإبداع الفكري.

ج - إبداع ما سمى بمنهاج (الفرضية العكس - واقعية) وهو منهاج يعادل ادخال التجربة في البحث التاريخي. ويتم ذلك من خلال تصميم برنامج حاسوبي مبني على علاقات مضبوطة تدل على تطورات وتغيرات مسجلة، ثم تختبر النتائج المحتملة عن طريق تبديل مؤشر بآخر. وعلى سبيل المثال: فقد توصل بعض المؤرخين إلى أن سبب سرعة نمو الاقتصاد الأمريكي هو مد الخطوط الحديدية عبر القارة الأمريكية، فقال فوغل: لنسحب هذا العامل من النموذج المصمم، فإذا جاءت النتيجة مخالفة كما هو معروف لدينا حكمنا بصحة ما توصل إليه هؤلاء المؤرخون عن أهمية هذا العامل في نمو الاقتصاد الأمريكي[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص١٤٠، باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص١٢٧-١٢٩.

(٢) العروي، مفهوم التاريخ، ج١، ص١٤٠.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ص١٤١، باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص١٣١.

ويلاحظ أن الاستفادة من القفزة (التكنولوجية) التي حققها اكتشاف الحاسوب الآلى لا يمكن أن تؤتي ثمارها بالنسبة إلى الدراسات التاريخية إلا إذا صاحبتها عملية تحويل المادة الوصفية للأحداث التاريخية إلى أرقام منظمة في جداول لكي يتم استخدامها من قبل الحاسوب، وليست هذه العملية بالامر السهل. "لقد قيل أن الوقت الضروري لتهيئة الجداول القابلة للاستعمال يفوق الوقت المقتصد في العملية الحسابية ذاتها. ويؤكد (فوره) أن التعبئة التمهيدية، أي صناعة الجداول، هي أساس الثورة ـ التاريخية - لأن الباحث في التاريخيات اكتشف، وهو يقوم بذلك العمل، أن مادته ليست الحدث الخام بقدر ما هي مفهوم مكيف مستخلص من الخبر، وفي هذا المنظور أصبح من اللازم تكوين توثيق جديد"(١).

وعلى الرغم من أن هذه العملية صعبة، وهي تتطلب تدريبا خاصا للقيام بهذا التوثيق الجديد، فإن المؤرخين الجادين قد أدركوا أن تحقيق تقدم ملموس في ميدان تخصصهم يتطلب ذلك لأنه "لا يوجد بديل عن التحليل الإحصائي الصلد القائم على مادة منظمة بشكل مرتب. وقد اهمل المؤرخون الجديون اليوم الأحكام الانطباعية المستمدة من أرقام عشوائية توسعها الانطباعات الشخصية للمعاصرين. وقد تحول التاريخ الاقتصادي بصورة خاصة من مجرد سرد يمد بمعلومات وحقائق عن الوسائل المادية للحياة في مختلف الأزمنة، وانتقل إلى البحث عن أجوبة لأسئلة معينة"(٢).

ولم يقتصر تطبيق هذا المنهج (القياسي - الكمي) على التاريخ الاقتصادي، بل إنه امتد ليشمل فروع التاريخ كافة بما فيها التاريخ الثقافي والنفسي والذي قد يبدو للوهلة الأولى عصيا على المنطق الرقمي والإحصائي. ومع ذلك فقد ظهرت الكثير من الدراسات في هذا المجال. وعلى سبيل المثال فإن بالإمكان الإشارة إلى كتاب "العبقرية والإبداع والقيادة ـ دراسات في القياس التاريخي -" تأليف دين كيث سايمنتن الذي يدرس فيه المؤلف (العبقرية) باستخدام القياس التاريخي (Historimetry) عن طريق اختبار بعض الفروض

(١) العروي، مفهوم التاريخ، ج١، ص١٤٢.
(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص١٣٣.

العامة التي تتعلق بالسلوك الإنساني من خلال تطبيق التحليلات الكمية على معطيات مستخلصة من عينات تاريخية[١].

ويقدم لنا مؤلف هذا الكتاب تفريقاً جيدا بين فلسفة التاريخ (التأملية) والقياس التاريخي بوصفه منهجا يسعى إلى الوصول إلى قوانين عامة من خلال الدراسة الإحصائية لوقائع التاريخ.

■ خامسا ـ مقارنة بين القياس التاريخي وفلسفة التاريخ:

يقر سايمنتن بأن فلسفة التاريخ (بصورتها التأملية) هي أقرب النشاطات العقلية إلى القياس التاريخي من حيث بحثها عن النواميس[٢]. أو القواعد العامة التي تفسر حركة التاريخ، إذ أن كلا النشاطين يهدفان إلى البحث عن النواميس العامة في التاريخ مع فارق جوهري في المنهج ففي الوقت الذي يكتفي فيه فلاسفة التاريخ بتقديم فروضهم العامة استنادا إلى حوادث تاريخية فردية معززة بشروح لغوية بلاغية لاقناع القارئ بعمومية دلالة هذه الأحداث، يلجأ أصحاب القياس التاريخي إلى إحصاء اكبر عدد ممكن من الأحداث وصياغتها في معادلات رقمية لإثبات فروضهم العامة[٣]. ويقدم لنا سايمنتن مثالا جيدا على هذا الاختلاف من خلال حديثه عن العينات التي استخدمها في دراسة العبقرية على وفق منهجية القياس التاريخي. يقول سايمنتن : "سأقوم في فصول تالية بمراجعة الدراسات المتعلقة بالفروق في الشهرة لما يخص ٢٠١٢ فيلسوفا و ٦٩٦ من مؤلفي الموسيقى الكلاسيكية و ٣٨ رئيس جمهورية أمريكي و ٣٠١ من العباقرة"[٤]. هذا على مستوى الأفراد بوصفهم وحدات للتحليل. أما على مستوى دراسة الناتج الإبداعي المفرد أو الحادثة التاريخية، بوصفها الوحدة التحليلية فإنه ـ على حد تعبيره ـ سيقوم "بمناقشة البحث الذي تم على أكثر من ١٥ ألف لحن موسيقي من ذخيرة

---

(١) سايمنتن، العبقرية والابداع والقيادة، دراسات في القياس التاريخي، ص١٦.
(٢) كلمة (ناموس) كلمة يونانية الأصل وهي تعني القاعدة العامة أو القانون.
(٣) المرجع نفسه، ص١٩-٢٠.
(٤) سايمنتن، العبقرية والإبداع والقيادة، ص٢٤.

الألحان الكلاسيكية، وكذلك بمناقشة بحث آخر تناول ٣٢٦ معركة برية من المعارك التي حدثت عبر تاريخ العالم .."[١].

ويضيف المؤلف قائلا "إن أية دراسة تستخدم القياس التاريخي قد تدمج المقطع العرضي، وسلاسل الزمن، والوحدات الفردية أو المتجمعة في تصميم منهجي مركب واحد. ونمثل على ذلك هنا بالدراسة التي تناولت ألفين من الفلاسفة المشهورين، واستخدمت فيها تحليلا يجمع ما بين الأفراد والأجيال مقارنا بين المعتقدات الفلسفية لمفكرين فرادى مأخوذين من مقطع عرضي، وبين روح العصر الفلسفية السائدة في سلسلة زمنية جيليه متجمعة. وهذه المقارنة تجعل من الممكن تحديد ما إذا كانت شهرة المفكر معتمدة على اتفاق هذا الفكر مع روح عصره أم لا "[٢].

ويذكر سايمنتن أنه على الرغم من حرص أصحاب منهج القياس التاريخي على دراسة الظواهر العامة في التاريخ فإنهم لا يترددون عن الاهتمام بالحالات الخاصة أو الشاذة إذا وجدوا ذلك ضروريا. وذلك لأنه على الرغم من "أن القياس التاريخي يجب أن يقيم في ضوء إنجازاته (الناموسية)، فإنه قد يساهم كذلك في فهمنا للحالات الفردية"[٣].

وعلى الرغم مما تقدم، فإن هنالك من المؤرخين من يشكك بجدوى هذه المنهجية في دراسة التاريخ ويقول : "إن من المستحيل استخدام الأساليب الكمية في دراسة الأحداث التاريخية لأن (التاريخ لا يعيد نفسه). فمثلما لا تتشابه ندفات الثلج، كذلك لا توجد معركتان متشابهتان، ولا توجد قطعتان متطابقتان من الروائع"[٤]. لكن هذا الرأي لا يقنع الباحث الذي يستخدم القياس التاريخي "لأن العلم يجب أن يتعامل دائما مع التجريدات أو الاستنتاجات العامة التي تهمل بعض الجوانب المنفردة في اية حادثة. فليست هناك عينتان كيميائيتان أو بيولوجيتان متطابقتان تماما. ولا يتطلب الامر وجود مستوى غير مقبول من التجريد كي نفترض

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٤.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٥.
(٣) المرجع نفسه، ص٢١.
(٤) سايمنتن، العبقرية والإبداع والقيادة، ص٢٢.

أن وجود معارك أكثر يعني حربا أكبر وأن أعمالا رائعة أكثر تدل على إبداع أكثر. وإذا اكتشفنا من خلال حسابنا لعدد المعارك وعدد الروائع الإبداعية، أنه عندما وصل عدد المعارك أعلى حد له مثلا، وصل عدد الروائع الإبداعية أدنى حد له، فإنه سيكون من العبث أن نؤكد بشكل متسم بالجمود أن الحرب لا علاقة لها بالإبداع ابدا رغم أن هذه النتيجة كامنة في القياس الكمي"(١).

في ختام هذا العرض الموجز للقياس التاريخي الذي هو إحدى الصور الرئيسة للتاريخ الكمي أو الرقمي ينبغي ملاحظة أن هذه المنهجية لم تعد مقصورة على دراسة التاريخ الاقتصادي وغيره من فروع الدراسات التاريخية بل امتدت لتشمل بعض الدراسات القريبة منها كتاريخ الجغرافية السكانية (الديموغرافية) حتى لقد أصبح الغرض الأساسي من دراسة هذه الأخيرة هو "دراسة عددية للمجتمع عبر الزمن"(٢).

إن هذا التطور قد أشر توجها جديدا ومستقبليا في دراسة التاريخ مما جعل باراكلو يؤكد في ختام مناقشته لهذا الموضوع بأنه "لا يمكن أن نتصور أن التاريخ الاقتصادي أو الديموغرافية التاريخية ستسير في المستقبل على غير ما يقوم على التحليل الكمي. ويبدو أن طرق البحث الكمية سيزداد تأثيرها على المؤرخين الذين يعملون في ميادين أخرى"(٣).

■ سادسا ـ مساهمة علم الآثار في تطور البحث التاريخي:

لقد بات من الأمور المسلم بها في عالم اليوم أن علم الآثار (الأركيولوجي) قد حقق من النمو والتطور ما جعله يوازي علم الاقتصاد إن لم يتفوق عليه من حيث الدقة والتفنن في طرائق البحث. لذا فقد عده بعض الباحثين "ألصق التخصصات التاريخية بالتطور العلمي"(٤).

ويعتمد علم الآثار على الكشوف الأثرية، وهي تشمل المخلفات المادية

(١) المرجع نفسه، ص٢٢-٢٣.
(٢) باراكلوا، الاتجاهات العامة، ص ١٣٥، وللمزيد من التفاصيل راجع ص١٣٥-١٤٢.
(٣) باراكلوا، الاتجاهات العامة، ص١٤٣.
(٤) العروي، مفهوم التاريخ، ج١، ص١٣٠.

للإنسان كالمباني والأثاث والملابس والحلي والأطعمة والعظام والنفايات. والنقوش والكتابات والمنحوتات وغيرها.

ومن أجل استنطاق هذه الآثار ومعرفة دلالتها الحضارية والثقافية فقد لجأ الآثاريون إلى الاستعانة بجميع العلوم الطبيعية الحديثة من أجل تحقيق اهدافهم حتى اصبحت الدراسات الأثرية "شبكة تلتقي فيها جميع العلوم الحديثة والمتطورة جدا "(١). إلى جانب العلوم التقليدية وبضمنها التاريخ المكتوب.

ويوجز لنا الدكتور عبد الله العروي الطرائق المستحدثة المرتكزة على الطبيعيات والرياضيات التي يستعين بها الباحث الأثري حتى لو لم يكن ملما بتقنياتها، وعلى النحو الآتي:

أ - استخدام أحدث التقنيات التكنولوجية في رصد المواقع الأثرية بدلاً من الاعتماد على التخمين والصدفة كما كان الأمر في الماضي. لقد أصبح البحث عن الآثار يتم عبر عملية تخطيط دقيق وتنظيم حملات استكشافية برية وبحرية لا تختلف عن حملات التنقيب عن البترول أو اليورانيوم أو المياه الجوفية. وكلما تطورت وسائل الاستطلاع الجوي أو المغناطيسي أو النووي تضاعفت حظوظ تقدم علم الحفريات.

ب -وقد وجدت مؤسسات علمية متخصصة في فحص الآثار المكتشفة وتقدير عمر كل نوع من المخلفات وتاريخه بوسائل متنوعة وبالغة الدقة.

ج - التحليل الكيميائي والفيزيائي للقطع المكتشفة، عضوية كانت أو معدنية، مثل العظام والاخشاب والحبوب وسائر المعادن... وتستنبط من التحليلات خارطة تاريخية لكل منطقة.

د - وفي المرحلة الأخيرة يلجا الاثاريون إلى استخدام أحدث الوسائل في ترتيب المعلومات المستخدمة من الآثار وتنظيمها على أسس إحصائية تساعد المؤرخ على استخدام هذه المعلومات في دراسة التطورات الحضارية للمنطقة موضع البحث.

(١) المرجع نفسه، ج١، ص١٣٠.

وقد لاحظ العروي أن هذا التطور والتوسع في عمليات البحث عن الآثار قد جعل من الضروري استخدام الحاسوب الألكتروني في معالجة المعلومات الأثرية، وتوظيف إمكانيات مادية كبيرة في دراستها، مما جعل "الاثريات اليوم في مركز متميز يشبه إلى حد كبير مركز الطب. كلا العلمين مجال تطبيق بالنسبة للرياضيات والطبيعيات، كلاهما يخضع لقوانين صارمة ولتسيير دقيق، كلاهما يشكل وجه التقدم العلمي والحضاري"(١).

إن النتائج التي حققها علم الآثار على مدى مائة سنة من الكشوف والبحوث الأثرية كانت هائلة من حيث توسيع مدى رؤية المؤرخ والآفاق المعرفية التي فتحها امامه. وكما قال جوردن جاليد: إن علم الآثار قد ولد (ثورة) في معرفة الإنسان تقارن بالنسبة إلى التاريخ "بالثورة التي أنجزتها الفيزياء والفلك في العصر الحديث. فبدلا من الاعتماد على الوثائق المكتوبة لمعرفة الخمسة آلاف سنة الماضية، أصبح المؤرخ الآن يطل على مائتين وخمسين ألف سنة، فهي كالنظارات التي وسعت مدى رؤيته إلى الوراء خمسين ضعفا، وهي في كل سنة توسع الميدان الذي تعرضه بصورة جديدة"(٢).

وكان من أهم الوسائل التي ساعدت علماء الآثار على تحقيق هذه الثورة في المعرفة التاريخية انهم لم يقصروا جهودهم على استخدام الوثائق الكتابية في دراسة الماضي كما يفعل المؤرخون التقليديون في دراستهم عن الشعوب ذات الحضارات التي عرفت التدوين، بل وسعوا جهودهم باتجاه دراسة آثار الإنسان المادية. أي من الصوان والفؤوس والأحجار والزجاج والخزف، وأمثال ذلك. وهذا الاستعمال للمادة الجديدة فتح ميادين كاملة للتاريخ كانت من قبل كتابا مختوما، كما قدم ايضا أدلة واضحة مقبولة يمكن أن تستعمل بدرجة عالية من الاحتمالات الإحصائية"(٣).

لقد استطاعت المكتشفات الأثرية عبر المنهجية المذكورة آنفاً أن تكتشف

---

(١) العروي، مفهوم التاريخ، ج١، ص١٣١.
(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص١٨٢.
(٣) المرجع نفسه، ص١٨٣.

حضارات كان وجودها منسيا، وأن تضع أمام نظر المؤرخ شعوبا (أمية، لم تعرف التدوين). أما الشعوب التاريخية التي عرفت الكتابة والتدوين، فقد ألقى علم الآثار أضواءً كاشفة على الأوجه الاجتماعية والاقتصادية من تاريخها مما كانت السجلات المكتوبة قد أهملتها "وإذا كانت المصادر الادبية الإغريقية والرومانية تؤكد على الحوادث السياسية وعلى أثر الرجال العظماء فإن الأدلة (الأركيولوجية) تعيد التوازن بكشف كيف عاشت تلك الشعوب، وماذا أنتجت، وأي صور التبادل التجاري ومستويات المعيشة والتكنولوجيات كانت مستعملة"[١].

وفضلا عما تقدم، فإن علم الآثار قد أجبر المؤرخ على أن يتخذ في عمله نظرة أوسع وأكثر عالمية، وليس هذا لأنها أرجعت نظرة المؤرخ إلى مراحل تاريخية موغلة في القدم (عصور ما قبل التاريخ)، وإنما لأنها جعلته يولي اهتماما كبيرا لعدد من شعوب أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية التي لم تعرف الكتابة في تاريخها. إن استعانة المؤرخ بالمنجزات التي حققها الآثاريون في دراسة تاريخ هذه الشعوب يعد أمرا حيويا لسد الثغرات في دراسة تاريخ بني الإنسان على الأرض. وما دام المؤرخون يسعون "لتأسيس نظرة عالمية حقة عن التاريخ العالمي، ويحاولون إملاء الفراغات والسيطرة على المناطق المهملة وإكمال ما لا يزال صورة مقتضبة جدا، فإنهم سيظلون متوجهين بصورة متزايدة إلى (الأركيولوجيا) والحقائق التي تقدمها"[٢].

■ سابعا. البحث عن الشكل والمعنى في التاريخ الجديد:

إن اتصال البحث التاريخي بالعلوم الاجتماعية كعلمي الاجتماع والأنثربولوجيا، وعلمي الاقتصاد، والآثار وغيرها، قد أغنى الدراسات التاريخية وجعلها أكثر دقة وانضباطا كما أوضحنا ذلك في الصفحات السابقة. إلا أن هذا الغنى والدقة في المباحث التاريخية الجزئية والفرعية بحاجة إلى هيكل عام يوحدها، وهدف أساس تتوجه نحوه للتعرف على المعنى في التاريخ، "وكما

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص١٨٣.
(٢) المرجع نفسه، ص١٨٥.

لاحظ فيليب جويديلا، أنه رغم إتقان صانعي الطابوق عملهم، فإن بناء التاريخ يتطلب مهندسا معماريا أيضا. ولما كان التاريخ لا يقتصر على تثبيت ما حدث في الماضي بأدق ما يمكن، وإنما يشمل أيضا معنى وميكانيكية ما حدث...، فإن البحوث المفصلة ينبغي أن تربط بمنهاج أوسع وتوضع بنطاقها الأوسع، إذا أريد أن يكون لها أية علاقة عامة"(١).

لقد حاول فلاسفة التاريخ (التأملي) تقديم صياغات لمسار التاريخ من حيث الشكل والغاية كما أوضحنا ذلك في الفصول السابقة، إلا أن المؤرخين المعاصرين يرفضون تلك الصياغات لأنها لم تؤسس على قواعد علمية دقيقة، ومن ثم فإنها لا تعدو في نظرهم عن مجرد هياكل تصورية لا تعبر عن حقائق التاريخ.

ومع ذلك، فإن هؤلاء المؤرخين لم يتفقوا حتى الوقت الحاضر حول "مسألة تكوين نظرة عامة مرضية عن مجرى التاريخ البشري. فقد ذهب بعض الكتاب من امثال (بوبر)، أنه لا يوجد تاريخ للإنسانية وإنما يوجد عدد غير محدود من تواريخ مختلفة لاوجه الحياة الإنسانية، ولذلك فإن البحث عن أشكال ثابتة أو متكررة للتطور التاريخي مكتوب لها الفشل"(٢). بينما يرى البعض الآخر من المؤرخين أن كتابة التاريخ على أساس قومي هو الشكل الملائم لأن البشر كانوا منقسمين إلى قوميات ودول منذ زمن بعيد وهم ما زالوا كذلك. ويذهب بعض المؤرخين المعاصرين إلى عدم كفاية التاريخ القومي وعجزه عن تلبية مطالب المؤرخين على وفق المناهج الحديثة ويفضلون أن يكتبوا التاريخ على أساس الأقاليم كإقليم البحر الأبيض المتوسط، أو إقليم البلقان، أو غيرهما لأنها أكثر تمثيلا للمجتمع والحضارة من القوميات والدول(٣).

والحقيقة أن كل الاجتهادات المذكورة آنفاً تبدو قاصرة عن الاستجابة للتطورات الإنسانية المعاصرة ولطموحات البشرية في التوحد في ملحمة تاريخية واحدة. وقد أدرك عدد من المؤرخين هذه الحقيقة فسعوا إلى كتابة تاريخ الإنسانية على أساس عالمي، وكذلك فعلت منظمة اليونسكو. إلا أن هذه المحاولات ما

---

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٢٥٢.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٥٣.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٥٣، ٢٥٥-٢٥٩.

زالت غير مرضية لاسباب منهجية وعلمية. ومن ثم فإن المؤرخين سيواصلون سعيهم في البحث عن الشكل والمعنى في التاريخ في إطار عملهم الدؤوب في مجال دراسة تاريخ بني الإنسان[١].

ومن أجل تقديم صورة عن الاتجاهات الحديثة في كتابة التاريخ الجديد على وفق الأسس والمبادئ التي عرضناها في هذا الفصل سنتحدث فيما يأتي عن أبرز مدرستين في دراسة التاريخ وهما : مدرسة الحوليات، والتاريخ المقارن.

■ ثامنا ـ مدرسة الحوليات:

نشأت هذه المدرسة حول مجلة (الحوليات الاقتصادية والاجتماعية) (Annales de L'histoire Economique et Socials) في فرنسا سنة ١٩٢٩ التي أسسها مارك بلوك ولوسين فيفر. وقد أصبح اسم هذه المجلة (الحوليات) عنوانا للمدرسة التاريخية التي ضمت العديد من المؤرخين اللامعين كان أبرزهم بعد اسم المؤسسين بلوك وفيفر فردينان برودل (١٩٠٠-١٩٨٥)[٢].

وقد لاحظ أحد المؤرخين أن اسم هذه المدرسة (الحوليات) قد يؤدي إلى الالتباس في فهم حقيقة أفكار هذه المدرسة "فالحوليات هو ذاك النمط من التاريخ الذي يدرج حوادث الأيام على السنين كالطبري وابن الأثير وكالعديد من مؤرخي بيزنطة ومؤرخي أوروبا في العصور الوسطى. والغرابة أن أسلوب هذه المدرسة ابعد ما يكون عن أسلوب الحوليات. أسلوب الحوليات عامودي. أما أسلوب مدرسة الحوليات فهو أفقي"[٣].

لقد أوضح لوسين فيفر هذا المنظور الأفقي في فهم التاريخ لدى أصحاب مدرسة الحوليات بقوله : "إن يكون التاريخ شاملا، أي أنه يهتم بكل الفعاليات البشرية، كل ما في الإنسان أو يعتمد على الإنسان أو نتيجة الإنسان، أو يجريه

---

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٢٦١-٢٧٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٦٢-٦٣، العروي، مفهوم التاريخ، ج١، ص١٨٧، د. سالم يغوت، الزمان التاريخي، بيروت ١٩٩١، ص٣٩.

(٣) الخالدي، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ص٦٢.

الإنسان، مما له أهمية في وجود الإنسان ونشاطه وأذواقه وأزيائه"[١].

وقد لاحظ باراكلو أن الفهم الشمولي للتاريخ "يتعارض مع (تاريخ الحوادث) التقليدي بشكل واضح وصريح. والواقع أن فيفر لم يكل في معارضة التاريخ التقليدي الذي ركز جهده، بتأثير التاريخية الألمانية على نتائج الحوادث الفردية، وخاصة حوادث التاريخ السياسي المدعمة بالوثائق والتي حاولت أن تفسرها وتبررها فكريا بسلسلة فرضية من السبب والنتيجة"[٢].

لقد أكد فيفر "على أن التاريخ الجديد يجب أن يحرر نفسه من الوثائق وما تفرضه من تحديدات، وإن عليه أن يستعمل كافة ما يستعمله الإنسان : اللغة، والعلامات، وأدلة الريف، ونظم الحقول، والأساور والقلائد، وكل مصدر آخر يمكن الحصول عليه، وبالاختصار : فإن عليه أن يكون منفتحا لكل مكتشفات وطرق العلوم الأخرى كالجغرافية، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعليه في نفس الوقت أن لا ينجرف في النزعات التي برزت في العشرينات والثلاثينات ـ من القرن العشرين ـ في تقسيم نفسه إلى عدد من التخصصات (التاريخ الاقتصادي، تاريخ الأفكار .. إلخ) التي يسير كل منها في طريقه الخاص. ففصل التاريخ عن مضماره الاجتماعي هو اسوأ من عبث، ومن المؤكد أنه كان مضللا. وعلى أي حال، فإن البحوث المتخصصة في التاريخ الاجتماعي أو الاقتصادي، قيمتها بالدرجة الأولى في قدرتها على كشف واجبات جديدة، وسبل جديدة، في معالجة التاريخ ككل"[٣].

إن ضبط هذا المفهوم الشمولي للتاريخ وتحديده قد تطلبا توضيح الوحدة أو المقطع المكاني والزماني الذي يعمل عليه المؤرخ، وكذلك توضيح المنهجية أو المنهجيات التي سيستخدمها في بحثه، وإلا تحول عمل المؤرخ إلى عمل شمولي بغير حدود، وهو أمر قد يضيع جهد المؤرخ ويمنعه من الوصول إلى أية نتائج :

أ ـ فيما يخص الجانب الأول من عمل مؤرخ الحوليات أي تحديد (الوحدة أو

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٦٤.
(٢) المرجع نفسه، ص٦٤.
(٣) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٦٤-٦٥.

المقطع)، الذي سيعمل عليه، أوضح العروي أن الشمولية لا تعني الجمع والتمام، وإنما تعني أن تكتب تاريخا شموليا في نطاق محدود. "مفهوم الشمولية مستوحى من عند الأنثربولوجيين، وبخاصة من عند الباحث الفرنسي مارسل موسى الذي تكلم على (الفعل / الاجتماعي / الشمولي). لم يدع هذا الأخير أن الظاهرة المذكورة تلمس مباشرة، وإنما كان يشير إلى أن المجتمع، أي مجتمع، يكون في الحقيقة وحدة عضوية، فلا يمكن تجزئته إلى قطع مستقلة تدرس كل واحدة منها على حدة. في قلب كل جزئية وظيفية يجب البحث عن مفعول الظاهرة الشمولية"[١].

في ضوء ما تقدم، فإن على المؤرخ الشمولي أن يحدد منذ البداية موضوعه فيلجأ إلى "مفهوم المبحثة (المونوغرافيا) كما يستعمله علماء البيئة، حوض البحر الابيض المتوسط ـ مثلا ـ وحدة طبيعية يدرسها الجغرافي كوحدة عضوية مفروضة عليه، لذلك اختارها برودل"[٢]. لقد جعل برودل من كتابه "عالم البحر الأبيض المتوسط في أيام فيليب الثاني" الذي أصدره عام ١٩٤٩ نموذجا تطبيقيا لكتابة التاريخ بحسب المنهجية التي تدعو إليها مدرسة الحوليات وهو كتاب شامل يدرس البحر الأبيض المتوسط في عصر الصراع الضخم بين الأتراك العثمانيين والأسبان والبلاد الأوروبية على سيادة ذلك البحر. وقد توصل برودل من دراسته المستفيضة لهذا الموضوع إلى وجود شخصية تاريخية لهذا البحر. وقد تجلى ذلك في وحدة النظم الاقتصادية والسياسية التي سادت في معظم الدول التي قامت على شواطئه[٣].

وقد استنتج أحد الباحثين، أن الأفق التاريخي عند برودل كانت تسيطر عليه موضوعة الحضارة، وهي تعني عنده "مجموعة تاريخية يشملها نمط واحد من الحياة المادية والروحية والسمة الأولى للحضارة هي أنها حقيقة واقعية ذات مدة مفرطة في الطول، وسمتها الثانية هي أنها مرتبطة أوثق الارتباط بمكانها

(١) العروي، مفهوم التاريخ، ج١، ص١٨٩.
(٢) العروي، مفهوم التاريخ، ج١، ص١٩٠.
(٣) مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص١٨٤.

الجغرافي. تغدو الحضارة من هذا الجانب محددة ومشروطة بمكانها، كما يغدو زمانها التاريخي محددا بالمكان وتابعا له"[١]. في ضوء ما تقدم، يتحدث برودل أحيانا عن (جدل التاريخ) ويعني به تفاعل مستويات ثلاثة داخل التاريخ وهي: المستوى الجغرافي، والاجتماعي، والفردي، كما يتحدث عن ثلاثة أزمنة في داخل الزمان التاريخي وهي: الزمان الجغرافي والزمان الاجتماعي والزمان الفردي[٢]. وهكذا، وفي إطار هذا الفهم، تبرز "إمكانية لكتابة ثلاثة تواريخ ثانوية أو فرعية تصب كلها في ذات التاريخ الأصلي (الكلي) أو (الشامل): أولها تاريخ جغرافي (يهتم بدراسة الطبيعة أو المكان كتاريخ)، ثانيها، تاريخ ظرفي اجتماعي (يهتم بدراسة المجتمع والحضارة)، ثالثها، تاريخ حدثي (سياسي). ولا يعني هذا الأخير عودة مقنعة إلى المنهج التاريخي القديم، بل التأكيد على أن ثمة شروطا تحدد الحدث نفسه وتسمح بإمكانه"[٣]. وقد خلص الباحث من كل ما تقدم، «أن كتاب البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني قد أنجز تاريخا متعددا لكنه واحد، لأن حركته تسير من البنية، أي من شروط الإمكان إلى الحدث"[٤].

ب ـ أما فيما يخص الجانب المنهجي، فإن برودل قد خطا خطوات أوسع مما دعا إليه استاذه فيفر من ضرورة الاستفادة والانفتاح على العلوم الأخرى كالاقتصاد والاجتماع وعلم النفس، إذ أقدم برودل على صياغة برنامج المدرسة الحولية في "قالب جديد باستعمال مفردات ومفاهيم لم تكن متداولة من قبل؛ تكلم على التناهج، أي تكامل التخصصات وتآزر المباحث، لدراسة موضوع واحد من شتى جوانبه، وأسس نقاشا مستمرا ومتجددا مع الماركسيين من جهة والاجتماعيين الوضعانيين من جهة ثانية. استعار برودل الفكرة الماركسية التي تميز ثلاث مستويات في كل كيان اجتماعي، وقال أن البنية التحتية أي البيئة،

---

(١) يفوت، الزمان التاريخي، ص٤٠-٤١.
(٢) يفوت، الزمان التاريخي، ص٤١.
(٣) المرجع نفسه، ص٤٣.
(٤) المرجع نفسه، ص٤٤.

هي من اختصاص الجغرافيين والاقتصاديين، فيما أن البنية الفوقية، أي كل ما يتعلق بالروحيات والذهنيات والنفسيات، من اختصاص علوم المنطق واللغة والعقل والنفس، أما البنية، التي تعني التنظيم القانوني والتركيب السياسي والسلوك، فهي من اختصاص المؤرخين التقليديين وكذلك الفقهاء والاجتماعيين والأنثربولوجيين. بهذا التحديد يقصي برودل الموثقين والمحققين من ميدان التاريخ، ويوسع مهنة المؤرخ الذي ينتظر منه الآن أن يحدد نوع العلاقات التي تربط بين هذه البنى المختلفة، المتفاوتة العمق والتشابك. المؤرخ هو الواصل / الموصل بين الخبراء والمتخصصين، هو المنظم / المنسق / المؤلف بين إنجازات هؤلاء جميعا"[١].

إن التأمل في هذا البرنامج الشمولي لمدرسة الحوليات كما يعرضه برودل يعني أن عمل المؤرخ قد توسع وتنوع بحيث لم يعد في مقدور مؤرخ واحد أن يضطلع بتلبية متطلباته. لذا، فقد "عاد من الضروري تكوين فرق بحثية تعمل في نطاق مخابر تاريخية حسب خطط مرسومة، كما يفعل علماء الطبيعيات"[٢].

ويبدو أن هذا المطلب يقع في صميم تطلعات أصحاب مدرسة الحوليات وذلك لأنهم من بلوك إلى برودل كانوا يعتقدون "بالقيمة العلمية للتاريخ حتى وإن كان لا يزال علما في سن الرضاعة"[٣].

ومن أجل تنمية التوجهات العلمية للتاريخ والارتفاع به إلى مصاف العلوم الأخرى فقد سعى أصحاب هذه المدرسة إلى وضع نموذج عملي لكتابة التاريخ بالشكل الذي يتطابق مع أهدافهم.وقد لقي هذا النموذج قبولا واسعا في أوساط المؤرخين، وكان من الأسباب الرئيسة في هذا القبول والترحيب أنه "لم يحاول فرض أفكار أو فلسفة جديدتين، ولكنه دعا إلى موقف جديد وطرق جديدة، ولعل كلا من بلوش وفيفر لم تكن لهما فلسفة متماسكة في التاريخ، فإن الحقيقة لم تكن لتزعجهما كثيرا، إذ كانا يعتقدان أن تجديد التاريخ يتأتى من التطبيق وليس من النظرية"[٤].

---

(١) العروي، مفهوم التاريخ، ج١، ص١٨٨.
(٢) المرجع نفسه، ج١، ص١٨٩.
(٣) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٦٥-٦٦.
(٤) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٧١.

إن هذا التوجه العملي الذي رسمته مدرسة الحوليات لدراسة التاريخ متجاوزة الطروحات الفلسفية والأيديولوجية وثق الروابط والصلات بين التاريخ ومناهج العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، وأثار حماسا قويا بين المؤرخين لكتابة التاريخ الجديد الذي يحقق مقولة رائد مدرسة الحوليات مارك بلوك: «أن التاريخ علم البشر، وليس علم الإنسان الفرد، وهو علم الناس، ليس الناس عموما ولكن الناس في المجتمع»[١].

■ تاسعا ـ التاريخ المقارن:

التاريخ المقارن هو أحد أشكال الكتابة التاريخية التي تستهدف دراسة التاريخ استنادا إلى مواضيع أو ظواهر عامة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو ثقافية. وهو في دراسته لهذه الظواهر أو إحداها يحرص على تتبع الحالة موضع الدراسة على أوسع مدى ممكن من أجل المقارنة بين صورها وأوضاعها في شتى المجتمعات والأزمان. في ضوء ما تقدم، فإن التاريخ المقارن يتجاوز الحدود المحلية والقومية باتجاه الكونية والعالمية، ويتجاوز النظرة الوضعية المعاصرة باتجاه جذور الظاهرة الزمانية.

إن التاريخ المقارن يحاول توظيف الأفكار والمناهج التي تقدمها العلوم الاجتماعية كالاقتصاد والاجتماع وعلم النفس في دراسة الظواهر العامة كالإقطاع أو الثورات أو الحكم الدستوري، أو التصنيع، أو الحضارة، أو غيرها على أساس تاريخي مقارن، إذ أنه يحاول التوفيق بين دراسة العمق الزماني للظاهرة موضع الدراسة والامتداد المكاني لها في إطار ضوابط منهجية دقيقة بحسب أحدث ما توصلت إليه العلوم الحديثة[٢].

والحقيقة أن هذه المنهجية في دراسة التاريخ ما كان لها أن تظهر بالصورة التي اوضحنا ابعادها آنفا لولا تلك الثورة المعرفية في مجال الدراسات التاريخية التي أدت إلى تلاقي التاريخ وتفاعله مع بقية العلوم الاجتماعية والاستفادة من

---

(١) المرجع نفسه، ص٧٢.

(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٢٨٧-٢٨٨.

نظرياتها ومناهجها في فهم التاريخ ودراسة أحداثه.

وإن للباحث أن يتلمس جذور المنهج المقارن في دراسة التاريخ لدى كل من اشبنكلر، وتوينبي، والمتأثرين بهما في دراسة التاريخ على أساس حضاري مقارن. إلا أن الباحثين المعاصرين في التاريخ المقارن لا يخفون تحفظهم وعدم رضاهم على تلك المحاولات الرائدة سواء على مستوى المنهج أم على مستوى النتائج غير الدقيقة التي توصلوا إليها في دراساتهم[١].

إن التاريخ المقارن في صياغاته المعاصرة يقر بفضل مارك بلوك رائد مدرسة الحوليات في بعض افكاره وتوجهاته، إذ دعا بلوك إلى دراسة التاريخ على أساس مقارن من خلال مقالة عنوانها : (نحو تاريخ مقارن للمجتمع الأوروبي) وقد نشرها في سنة ١٩٢٨م، كما نشر كتابا في جزأين عن (المجتمع الإقطاعي) في سنة ١٩٣٩-١٩٤٠. وقد اشتهر هذا الكتاب واصبح نموذجا يحتذى لكتابة التاريخ على أساس مقارن[٢].

وقد لوحظ على دراسة مارك بلوك في التاريخ المقارن عن الإقطاع أنها قصرت مقارناتها على أقطار أوروبا الغربية ولم تمد نظرها إلى خارج أوروبا كآسيا وأفريقيا مثلا، بل إنها قصرت حتى عن دراسة المجتمعات الإقطاعية في أوروبا الشرقية. كما أن بلوك لم يبت في المسالة الأساسية التي تواجه الباحثين في هذا المجال، وهي فيما إذا كان الإقطاع مقتصرا على أوروبا الغربية بصورة خاصة أو أنه شكل عالمي من التنظيم الاجتماعي[٣].

إن هذا الواقع يطرح على الباحثين في التاريخ المقارن تحديا مهما يتمثل بضرورة توسيع نطاق مقارنتهم بحيث يتجاوز حدود أقطارهم وأقاليمهم ليشمل أقطارا وأقاليم أخرى على أمل كتابة تاريخ مقارن كوني يشمل العالم كله.

والحقيقة أن العاملين في حقل التاريخ المقارن يدركون أهمية هذا التحدي وحجم الجهد المطلوب للاستجابة له، فضلا عن الوقت اللازم لتحقيقه. وقد صدرت العديد من المجلات مخصصة لتقديم دراسات عن التاريخ العالمي

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٩١. (٢) المرجع نفسه، ص٢٨٩.

(٣) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٢٨٩-٢٩٠.

المقارن، ومن هذه المجلات: مجلة تاريخ العالم التي تصدر برعاية اليونسكو منذ سنة ١٩٥٣، ومجلة الحوليات الفرنسية التي تخصص مكانا كبيرا للمسائل المقارنة، وغيرها. "إن الظاهرة المميزة لهذه المجلات هي عالميتها، أو بعبارة أخرى إنها لا ترضى بالمقارنات القديمة بين مختلف البلاد الأوروبية أو المؤسسات الأوروبية، وإنما أخذت تعمل لتوسيع مدى التاريخ المقارن بحيث يشمل آسيا وأفريقية وأمريكا اللاتينية. والحق أننا نستطيع القول بأن العامل العام الذي يستدعي نظرة مقارنة أو تركيبة عن الماضي، هو التقدم الكبير في السنوات الحديثة في معرفة المجتمعات غير الأوروبية والاهتمام بها، وما نجم عنها من إدراك الحاجة إلى تفسير جديد كوني بحق وحقيق لتاريخ العالم"[1].

إن المجال المفتوح للدراسات التاريخية المقارنة واسع وشديد التنوع، فهو يشمل كل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تؤثر في حياة الناس وتثير اهتماماتهم. كما أن اختيار موضوع البحث يتطلب دقة علمية كبيرة وبراعة عالية في أسلوب المعالجة. لذا فقد وضعت بعض الشروط التي ينبغي للباحث مراعاتها كي يتجنب الوقوع في الأخطاء والمزالق أثناء عمله، منها:

أ ـ في التاريخ المقارن، ينبغي أن يكون موضوع البحث قابلا للتطبيق العملي لأن التاريخ يتصل بالأحداث والوقائع وليس بالافتراضات النظرية.

ب ـ ينبغي للمؤرخ في مجال التاريخ المقارن أن يتجنب المقارنات الضعيفة والتي لا تستند إلى أسس واضحة ودقيقة.

ج ـ لابد أن يختار المؤرخ في مجال التاريخ المقارن موضوعا صالحا للمقارنة. وأن تكون المقارنة ذات معنى.

د ـ من الضروري أن يوازن المؤرخ في دراسته بين (خصوصية) الحادثة التاريخية وبين ظاهرة التعميم التي يسعى إلى الوصول إليها من خلال دراسته لمجموعة من الحوادث والمقارنة بينها، وقد عبر (ويترام) عن ذلك بقوله: "إننا لا نستطيع أن نتقدم بأمان نحو فحص ما هو مشترك مع الوضعيات الأخرى الظاهر شبهها به إلا عندما نأخذ بالحساب كافة ما يعمل على تكوين فردية

(١) المرجع نفسه، ص٢٩٩.

وضعية تاريخية معينة"[١].

وعلى الرغم من كثرة المتطلبات الواجب توافرها من أجل إيجاد الظروف المناسبة للبحث في التاريخ المقارن، فإن الدلائل تشير إلى أن هذا النمط من التاريخ قد أصبح أوسع أشكال التاريخ العام ممارسة في عالم اليوم. وهذا يعني أن الباحثين يجدون في التاريخ المقارن ميدانا خصبا للعمل المثمر والوصول إلى نتائج ذات أهمية.

وقد لخص (بارنجتون) فوائد الصور المقارنة في ثلاث نقاط :

أ ـ أنها يمكن أن تؤدي إلى التساؤل عن أسئلة مفيدة، وأحيانا جديدة.

ب ـانها تقدم ضوابط، وإن كانت غير مباشرة، وسلبية، على تفسيرات تاريخية مقبولة.

ج ـ أنها قد تؤدي إلى تعميمات تاريخية جديدة.

وفضلا عما تقدم فقد أشار باحثون آخرون إلى فوائد أخرى، فذكر (هنريخ ميتيز) : أن المقارنة وحدها تكشف بوضوح تام الظواهر الأساسية للدول المفردة، وتمكن من تمييز الفرض من الأساس، والمتفرد من النموذجي. كما أن التاريخ المقارن في رأي (لوجه) : يقدم أخصب معالجة للتاريخ الكوني، وأن التاريخ العام لا يستطيع أن يكون مرضيا في الوقت الحاضر إلا إذا اتخذ شكل مقارنة للثقافات[٢].

إن المعطيات المذكورة آنفاً قد حملت المؤرخ البريطاني باراكلو ـ وهو يعد خلاصة تقريره عن الاتجاهات العامة في البحث التاريخي في العالم ـ على القول : إن التاريخ المقارن الذي يعمل كدراسة واضحة لمشاكل مخصصة وجوانب تمتد إلى كل صور المجتمعات في العالم، هو اليوم بالنسبة إلى كثير من المؤرخين مفتاح مثل هذا التفسير (الكوني لتاريخ العالم). وهذا هو سبب ازدياد الاهتمام به حاليا. ولعلنا لا نكون موغلين في الخطأ إذا وصفناه بأنه واحد من أهم الاتجاهات

---

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٢٩١.

(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة، ص٢٩٨.

المؤمل لها مستقبلا زاهرا، وإن من المرجح سينمي عقول المتقدمين والأذكياء من مؤرخي الجيل الصاعد، ولهذا، أكثر من أي شيء آخر، يعتقد عدد من المؤرخين أن للتاريخ فرصة تقديم مساهمة حيوية لدراسة المجتمع البشري، وإضافة بعد جديد لا يستغنى عنه لعلم الاجتماع[1].

وهنا، يحق للمؤلف أن يتساءل معقبا: لقد سعى علماء اللاهوت، والفلاسفة، والمفكرون عبر عصور التاريخ المديدة من أجل فهم تاريخ العالم وكتابته استنادا إلى نظريات فلسفة التاريخ (التأملية)، فلم يفلحوا، ويحاول المفكرون والعلماء من أصحاب الفلسفة النقدية للتاريخ فهم هذا التاريخ وكتابته استنادا إلى معطيات العلوم الحديثة، فهل ستتوج محاولاتهم بالنجاح؟.. إن الطريق لا زال طويلا... ولكن ثمة علامات في الأفق البعيد تشير إلى أن الجواب سيكون: نعم.

... انتهى...

٢٠٠٤/١/٣٠

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٩٩.

جريدة المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم
٢ ـ الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بلا مكان، ١٩٩١.
٣ ـ إبراهيم، د. زكريا، مشكلة الحياة، مصر ١٩٧١.
٤ ـ اتكن، هيو. ج. دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية، ترجمة محمود زايد، بيروت ١٩٦٣.
٥ ـ الاحمد، د. سامي سعيد، الصراع العربي الفارسي، بغداد ١٩٨٣.
٦ ـ ادهم، علي، تاريخ التاريخ، القاهرة ١٩٧٧.
٧ ـ ارمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، القاهرة ١٩٦٣.
٨ ـ الاسود، د. صادق، علم الاجتماع السياسي أسسه وأبعاده، بغداد ١٩٩١.
٩ ـ اشبنكلر، تدهور الحضارة العربية، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت ١٩٦٤.
١٠ ـ اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مصر ١٩٦٣.
١١ ـ الاصطخري، المسالك والممالك، القاهرة ١٩٦١.
١٢ ـ الأصفهاني، حمزة بن الحسن، تاريخ سني ملوك الأرض، بيروت، بلات.
١٣ ـ أنجلز، فردريك، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ترجمة راشد البراوي، القاهرة ١٩٦٨.
١٤ ـ الأنصاري، محمد مكرم، لسان العرب، بيروت، بلات.
١٥ ـ إيست، جوردون، الجغرافيا توجه التاريخ، ترجمة جمال الدين الدناصوري، مصر (دار الهلال) بلا ت.
١٦ ـ باراكلو، جفري، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ترجمة د. صالح أحمد العلي، بيروت ١٩٨٤.

١٧ ـ بارنز، هاري المر، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة د. محمد عبد الرحمن برج، مصر ١٩٨٧.

١٨ ـ بدوي، د. عبد الرحمن، اشبنكلر، القاهرة ١٩٤٥.

١٩ ـ برنادشو، جورج، المسيح ليس مسيحيا، ترجمة جورج فتاح بيروت ١٩٧٣.

٢٠ ـ برونوفسكي، جاكوب، التطور الحضاري للإنسان (ارتقاء الإنسان)، ترجمة د. أحمد مستجير، مصر ١٩٨٧.

٢١ ـ بليخانوف، جورج، تطور النظرة الواحدية للتاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى بيروت ١٩٧٥.

٢٢ ـ بليخانوف، دور الفرد في التاريخ، ترجمة إحسان سركيس دمشق ١٩٧٤.

٢٣ ـ بوبر، كارل، بؤس التاريخية، ترجمة سامر عبد الجبار المطلبي، بغداد ١٩٨٨.

٢٤ ـ البيروني، محمد بن أحمد، ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مرذولة، بيروت ١٩٨٣.

٢٥ ـ بيكون، غايتان، آفاق الفكر المعاصر، بيروت ١٩٦٥.

٢٦ ـ توماس، هنري، ودانالي، أعلام الفكر الاوربي من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، مصر ١٩٧٧.

٢٧ ـ توينبي، أرنولد، العالم والغرب، ترجمة عبد الواحد الانبابي، مصر (الدار القومية للنشر) بلات.

٢٨ ـ توينبي، أرنولد، بحث في التاريخ، ترجمة طه باقر، بغداد ١٩٥٥.

٢٩ ـ توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة ١٩٦٦.

٣٠ ـ الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، بغداد (دار الشؤون الثقافية العامة)، بلات.

٣١ ـ جب، هاملتون، حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس، بيروت ١٩٧٤.

٣٢ ـ جب، هاملتون، علم التاريخ، ترجمة إبراهيم خورشيد، بيروت ١٩٨١.

٣٣ ـ جدعان، د. فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت ١٩٨١.

٣٤ ـ جعفر، د. نوري، التاريخ مجاله وفلسفته، بغداد ١٩٥٥.
٣٥ ـ الجعفري، ياسين إبراهيم، اليعقوبي المؤرخ والجغرافي، بغداد ١٩٥٥.
٣٦ ـ جوتشلك، لويس، كيف تفهم التاريخ، ترجمة عائدة سليمان عارف واحمد مصطفى أبو حاكمة، بيروت ١٩٦٦.
٣٧ ـ جورج، كاثرن، الغرب المتمدن ينظر إلى أفريقيا البدائية، ترجمة د. محمد عصفور، الكويت ١٩٨٢.
٣٨ ـ حداد، د. مهنا يوسف، الرؤية العربية لليهودية، الكويت ١٩٨٩.
٣٩ ـ الحداد، يوسف درة، مصادر الوحي الإنجيلي، لبنان ١٩٧٦.
٤٠ ـ ابن حزم، محمد بن علي، جمهرة انساب العرب، بيروت ١٩٨٣.
٤١ ـ حسين، د. محمد عواد، صناعة التاريخ، مجلة عالم الفكر، الكويت سنة ١٩٧٤، مجلد ٥، عدد ١..
٤٢ ـ الحصري، ساطع، أبحاث مختارة في القومية العربية، بيروت ١٩٨٥.
٤٣ ـ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، بيروت ١٩٦٧.
٤٤ ـ الحيني، د. محمد جابر عبد العال، في العقائد والأديان والديانات الكبرى المعاصرة، مصر ١٩٧١.
٤٥ ـ الخالدي، د. طريف، دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بيروت ١٩٧٩.
٤٦ ـ الخالدي د. طريف، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، بيروت ١٩٨٢.
٤٧ ـ خبيزة، د. محمد يعقوبي، نسق الأشاعرة في نظرية المعرفة، مجلة دعوة الحق، المغرب، سنة ٢٠٠٠، عدد ٣٤٩.
٤٨ ـ خطاب، صدقي عبد الله، أرنولد توينبي، مجلة عالم الفكر الكويت ١٩٧٤، مجلد ٥، عدد ١..
٤٩ ـ الخطيب، محب الدين، حملة رسالة الإسلام الأولون، مصر، بلات.
٥٠ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، في كتاب : تاريخ العلامة ابن خلدون، ج ١٤، بيروت، بلات.
٥١ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ العلامة ابن خلدون (كتاب العبر وديوان

المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) بيروت (دار الكتاب اللبناني)، بلات.

٥٢ ـ خليل، د. عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، بغداد ١٩٧٨.

٥٣ ـ خوري، منح، التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت ١٩٦٠.

٥٤ ـ ابن خياط، خليفة، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق د. أكرم العمري، النجف ١٩٦٧.

٥٥ ـ دراز، محمد عبد الله، الدين، الكويت ١٩٩٧.

٥٦ ـ الدمبوجي، فاروق، حياة السيد المسيح، بغداد ١٩٥٦.

٥٧ ـ ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع بيروت ١٩٧٢.

٥٨ ـ الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة ١٩٦١.

٥٩ ـ راوس، أ.ل. التاريخ أثره وفائدته، ترجمة مجد الدين حنفي ناصف، القاهرة ١٩٦٨.

٦٠ ـ روزنثال، فرانز، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د. أنيس فريحة بيروت ١٩٦٤.

٦١ ـ الزبيدي، تاج العروس، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، ج٣، بلا مكان، بلات.

٦٢ ـ زريق، قسطنطين، في معركة الحضارة، بيروت ١٩٧٣.

٦٣ ـ زريق، قسطنطين، مطالب المستقبل العربي، بيروت ١٩٨٣.

٦٤ ـ زريق، قسطنطين، نحن والتاريخ، بيروت ١٩٧٤.

٦٥ ـ زكار، د. سهيل، مقدمة كتاب : السير والمغازي لمحمد بن إسحاق، دار الفكر، ١٩٨٧.

٦٦ ـ زكريا، د. فؤاد، التفكير العلمي، الكويت ١٠٧٨.

٦٧ ـ زكريا، د. فؤاد، الجذور الفلسفية للبنائية، دراسة منشورة في كتاب التاريخ والمؤرخون، للدكتور حسين مؤنس، القاهرة ١٩٨٤.

٦٨ ـ زيدان، د. عبد الكريم، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في

الشريعة الإسلامية، بيروت ١٩٩٤.
٦٩ ـ السامرائي، ضاري رشيد، الفصل والتمييز العنصري في ضوء القانون الدولي، بغداد ١٩٨٣.
٧٠ ـ سايمنتن، دين كينيث، العبقرية والإبداع والقيادة، ترجمة شاكر عبد الحميد، الكويت ١٩٩٣.
٧١ ـ سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، ترجمة علي إبراهيم السيد مصر ١٩٧١.
٧٢ ـ سركيس، مقدمته لكتاب : دور الفرد في التاريخ تأليف بليخانوف دمشق ١٩٧٤.
٧٣ ـ السقا، د. أحمد حجازي، أقانيم النصارى، القاهرة ١٩٧٧.
٧٤ ـ سليمان، د. عامر، جوانب من حضارة العراق القديم، في كتاب العراق في التاريخ بغداد ١٩٨٣.
٧٥ ـ السماك، د. محمد أزهر، الجغرافية السياسية، الموصل ١٩٨٨.
٧٦ ـ سوسة، أحمد، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور، بغداد ١٩٧٩.
٧٧ ـ سوسة، أحمد، مفصل العرب واليهود في التاريخ، بلا مكان، بلا زمان، القاهرة ١٩٧٠.
٧٨ ـ سول، جورج، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ترجمة راشد البراوي، القاهرة ١٩٥٧.
٧٩ ـ سينيوبوس، مقدمة كتاب النقد التاريخي، تأليف عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٧٠.
٨٠ ـ الشرقاوي، عفت محمد، أدب التاريخ عند العرب، بيروت، بلات.
٨١ ـ شلبي، د. أحمد، مقارن الأديان (اليهودية)، القاهرة ١٩٦٦.
٨٢ ـ الشيباني، ابن الديبع، تيسير الوصول إلى جامع الأصول، القاهرة ١٩٣٥.
٨٣ ـ صبحي، د. أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، الإسكندرية، بلات.
٨٤ ـ صفا، علي، تمهيد كتاب : البيروني تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مرذولة، بيروت ١٩٨٣.

٨٥ ـ الطالبي، د. محمد، التاريخ ومشاكل اليوم والغد، مجلة عالم الفكر، الكويت ١٩٧٤، مجلده، عدد١.

٨٦ ـ الطالبي، د. محمد، منهجية ابن خلدون، بيروت ١٩٨١.

٨٧ ـ الطاهر، عبد الجليل، مسيرة المجتمع، بيروت ١٩٦٦.

٨٨ ـ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، مصر ١٩٦٧.

٨٩ ـ طعيمة، صابر، التاريخ اليهودي العام، بيروت ١٩٧٥.

٩٠ ـ ظاظا، د. حسن، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، القاهرة ١٩٧١.

٩١ ـ عبد الحميد، د. محسن، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، بغداد ١٩٨٧.

٩٢ ـ عبد الوهاب، عبد المنعم، جغرافية العلاقات السياسية، الكويت ١٩٧٧.

٩٣ ـ العروي، د. عبد الله، مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي ١٩٩٢.

٩٤ ـ العروي، د. عبد الله، مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي ١٩٩٢.

٩٥ ـ عزت، د. عبد العزيز، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون، في كتاب: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة ١٩٦٢.

٩٦ ـ العظمة، د. عزيز، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، بيروت ١٩٨٣.

٩٧ ـ العلي، د. صالح أحمد، مقدمته لكتاب: تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق د. اكرم العمري، النجف ١٠٦٧.

٩٨ ـ العمري، د. فاروق، والرضواني، د. محمد طاهر، الجيولوجيا التاريخية، الموصل ١٩٩٣.

٩٩ ـ عنان، محمد عبد الله، المذاهب الاجتماعية الحديثة، القاهرة ١٩٥٦.

١٠٠ ـ عويس، د. عبد الحليم، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، الدوحة ١٩٩٦.

١٠١ ـ عويس، د. عبد الحليم، تفسير التاريخ علم إسلامي، القاهرة، بلات.

١٠٢ ـ الغزالي، أبو حامد محمد، المنقذ من الضلال، دققه د. جميل صليبا، بلا مكان ١٩٨٠.

١٠٣ ـ فرحات، د. أحمد حسن، سنة الله التي لا تتحول ولا تتبدل، عمان ١٩٩٩.

١٠٤ ـ فرويد، سيجموند، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ١٩٨٦.

١٠٥ ـ فشر، هـ.أ.ل. تاريخ أوروبا في العصر الحديث، أحمد نجيب، القاهرة ١٩٦٤.

١٠٦ ـ الفيروزأبادي، القاموس المحيط، بيروت ١٩٨٣.

١٠٧ ـ كار، إدوارد، ما هو التاريخ، ترجمة بيار عقل وماهر كيالي، بيروت ١٩٧٦.

١٠٨ ـ كارليل، توماس، الأبطال، ترجمة محمد السباعي، مصر ١٩٣٠.

١٠٩ ـ كاسيرر، أرنست، في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، بلا تاريخ.

١١٠ ـ كروجمان، ولتون ماريون، مفهوم العرق، في كتاب : الأنثربولوجيا وأزمة العالم الحديث، تحرير رالف لنتون، ترجمة عبد الملك الناشف، بيروت ١٩٦٧.

١١١ ـ كنت، امانوئيل، نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، في كتاب : النقد التاريخي، القاهرة ١٩٧٠.

١١٢ ـ كوفيليه، أرمان، مدخل إلى علم الاجتماع، ترجمة نبيه صقر، بيروت ١٩٨٠.

١١٣ ـ كولنجوود، ر.ج، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، مصر ١٩٦١.

١١٤ ـ كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، بغداد ١٩٨٥.

١١٥ ـ الكيلاني، نجيب، إقبال الشاعر الثائر، القاهرة ١٩٥٩.

١١٦ ـ لوبون، غوستاف، فلسفة التاريخ، ترجمة عادل زعيتر، مصر ١٩٥٤.

١١٧ ـ مؤنس، د. حسين، التاريخ والمؤرخون، القاهرة ١٩٨٤.

١١٨ ـ مؤنس، د. حسين، الحضارة، الكويت ١٩٧٨.

١١٩ ـ مارو، هـ ـ.أ.، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران، مصر ١٩٧١.

١٢٠ ـ ماكيفر، ر.م، وبيدج، شارلز، المجتمع، ترجمة د. علي أحمد عيسى، القاهرة ١٩٧٤.

١٢١ ـ متولي، د. عبد الحميد، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مصر ١٩٦٤.

١٢٢ ـ محل، د. سالم أحمد، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، الدوحة ١٩٩٧.

١٢٣ ـ محمد سعيد، محمد عطاء الله، مقاصد المؤرخين المسلمين في كتابة السير والتراجم في القرنين الثاني والثالث الهجريين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب ـ جامعة بغداد ١٩٩٦.

١٢٤ ـ مرحبا، د. محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية بيروت ١٩٨١.

١٢٥ ـ ابن مسكويه، مقدمة تجارب الأمم، عناية ليون كايتاني، لندن ١٩٠٩.

١٢٦ ـ مزيان، د. عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الجزائر ١٩٨١.

١٢٧ ـ المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت ١٩٨٦.

١٢٨ ـ مصطفى، د. شاكر، التاريخ العربي والمؤرخون، بيروت ١٩٧٨.

١٢٩ ـ مظهر، سليمان، قصة الديانات، بيروت ١٩٨٤.

١٣٠ ـ الملاح، د. هاشم يحيى، دور العقيدة الإسلامية في تحقيق وحدة العرب الأولى، مجلة آداب المستنصرية، بغداد ١٩٨٤، عدد ٨.

١٣١ ـ الملاح، د. هاشم يحيى، مستقبل فلسفة التاريخ بين المنهج التأملي والمنهج التجريبي، مجلة دراسات فلسفية، بغداد (بيت الحكمة) سنة ٢٠٠٠ عدد ٢.

١٣٢ ـ الملاح، د. هاشم يحيى، نظرية ابن خلدون ومنهجه في دراسة الأنساب منشور في كتاب : وقائع ندوة كتب الأنساب مصدرا لكتابة التاريخ، بغداد ٢٠٠٠.

١٣٣ ـ الملاح، د. هاشم يحيى، وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، الموصل ١٩٨٨.
١٣٤ ـ ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٦٩.
١٣٥ ـ نصار، د. حسين، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، بيروت ١٩٨٠.
١٣٦ ـ نصار، د. ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت ١٩٨١.
١٣٧ ـ نف، إيمري، المؤرخون وروح الشعر، ترجمة د. توفيق اسكندر، القاهرة ١٩٦١.
١٣٨ ـ هتلر، أدولف، كفاحي، ترجمة علي محمد محجوب، القاهرة، بلا ت.
١٣٩ ـ هرنشو، ج، علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، بيروت ١٩٨٢.
١٤٠ ـ هورس، جوزف، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، بيروت ١٩٨٢.
١٤١ ـ هوك، سدني، البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، بيروت ١٩٥٩.
١٤٢ ـ هوكنج، ستيفن، موجز تاريخ الزمن، ترجمة باسل محمد الحديثي، بغداد ١٩٩٠.
١٤٣ ـ هيجل، ج.ف.ف. محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، بيروت ١٩٨٣.
١٤٤ ـ وافي، د. علي عبد الواحد، دراسته في التقديم لمقدمة ابن خلدون ج١.
١٤٥ ـ وافي، د. علي عبد الواحد، عبد الرحمن بن خلدون، مصر، سلسلة اعلام العرب عدد ٤، بلا ت.
١٤٦ ـ ولسن، كولن، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، بيروت ١٩٥٩.
١٤٧ ـ ولش، و.هـ ـ. مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود القاهرة ١٩٦٢.
١٤٨ ـ ويد جيري، البان.ج، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت ١٩٧٩.
١٤٩ ـ ابو يعلى، الأحكام السلطانية، مصر ١٩٣٨.
١٥٠ ـ يفوت، د. سالم، الزمان التاريخي، بيروت ١٩٩١.

فهرس المحتويات